

t.me/Sociologyby

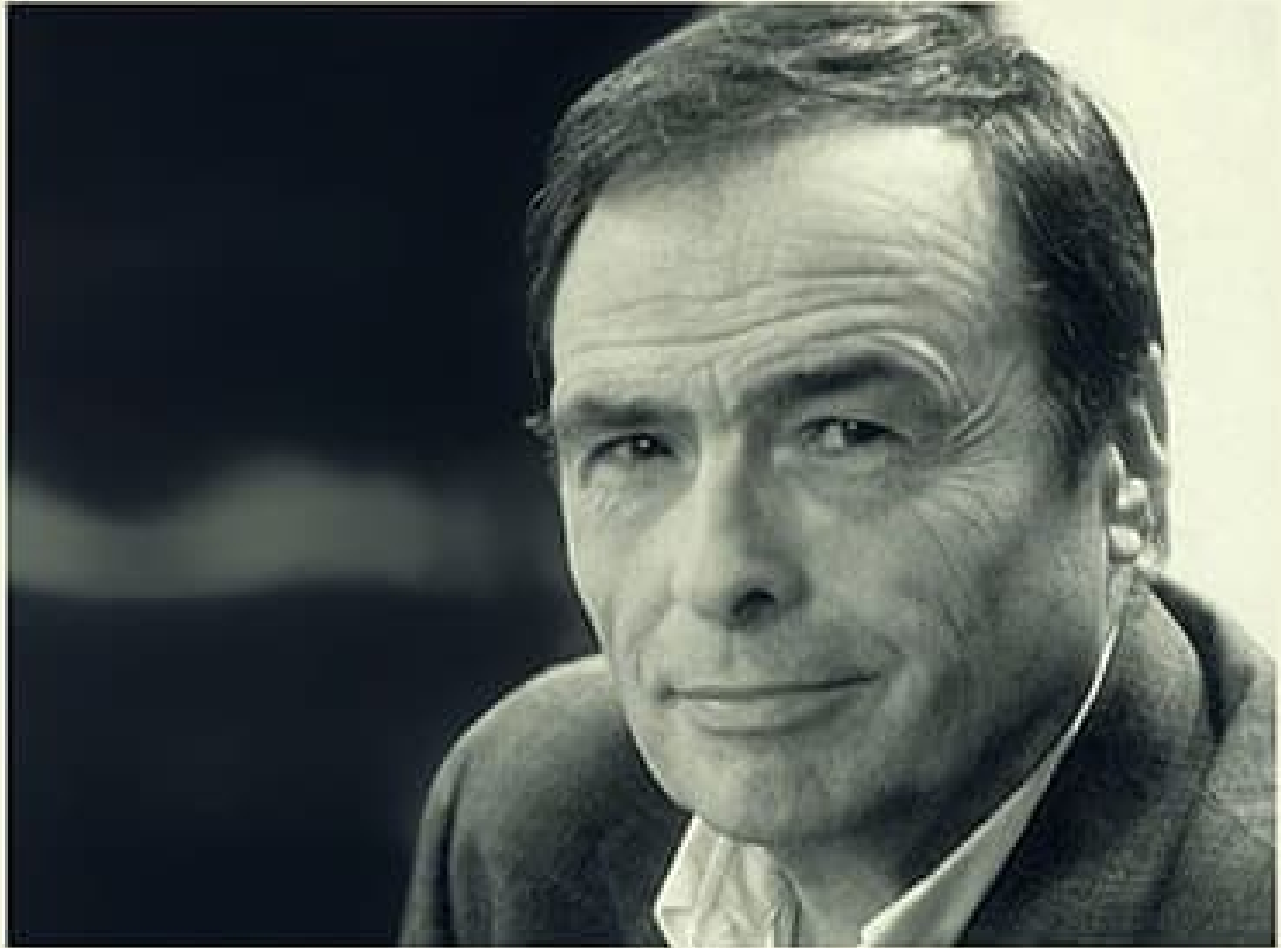
Invite Link **حسن احجيج**



نظرية العالم الاجتماعي

قواعد الممارسة السوسولوجية

عند بيير بورديو



حسن احجيج

نظرية العالم الاجتماعي

قواعد الممارسة السوسولوجية

عند بيير بورديو

t.me/Sociologyby

Invite Link



حسن احجيج

نظرية العالم الاجتماعي

قواعد الممارسة السوسولوجية

عند بيير بورديو



نظرية العالم الاجتماعي
Nazariyat al-'Ālam al-Ijtimā'ī

Author: Ḥasan Ihjāj

Pages: 344

Size: 17 X 24 cm

Edition Date: 2018

Edition No.: 1st

Subject Classification: 306

ISBN: 978-614-8030-71-0

Publisher

Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

All rights reserved

Mominoun Without Borders Institution

Morocco, Rabat, Agdal

11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O.Box 10569

Tel: +212 537779954

Fax: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut

al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

تأليف: حسن احجيج

عدد الصفحات: 344

قياس الصفحة: 24X17 سم

تاريخ الطبعة: 2018م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 306

الترقيم الدولي: 978-614-8030-71-0

الناشر

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير

عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر

ص.ب 10569

هاتف: +212 537779954

فاكس: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليسي

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبناها
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: +212 522810406
فاكس: +212 522810407
Email: markazkitab@gmail.com



إلى ذكرى والديّ

خديجة والمصطفى



المحتوى

11 تقديم
15 الفصل الأول: الحياة السوسولوجية لبيير بورديو
31 الفصل الثاني: الهابتوس
32 I- تجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية
68 II- الحس العملي، المعرفة الضمنية والقصدية
78 III- المعرفة بالجسد
86 IV- من القواعد إلى الاستراتيجيات
101 الفصل الثالث: الحقل، رأس المال والطبقات الاجتماعية
102 I- التصور المجالي للعالم الاجتماعي
103 1- حقل قوة
118 2- حقل صراع
123 II- نظرية عامة للحقول
126 1- الاحتواء والانكسار
130 2- الصراع حول رأسمال نوعي
135 3- المعرفة الظنية (الدوكسا)
137 4- الحقل كلعبة
142 5- التناظر

147	الفصل الرابع: العنف الرمزي والهيمنة
150	I- تعريف العنف الرمزي
152	1- الهيمنة والإيديولوجيا: التقليد الماركسي
156	2- الهيمنة والمشروعية: ماكس فيبر
161	3- ما العنف الرمزي؟
168	II- العنف الرمزي وإعادة الإنتاج
171	1- المدرسة والحفاظ على النظام القائم
180	2- الامتياز الثقافي للورثة أمام المدرسة
190	III- العنف الرمزي والهيمنة الذكورية
191	1- الهيمنة الذكورية في سياق نظرية العنف الرمزي
195	2- البناء الاجتماعي للنوع
212	3- المرأة في اقتصاد التبادلات الرمزية
216	4- شَرَكُ الرجولة
221	الفصل الخامس: نقد العقل السكولائي
223	I- نقد النظرية الخالصة وأولوية الممارسة
228	II- وحدة العالم الاجتماعي
241	الفصل السادس: السوسيولوجيا الانعكاسية
246	I- الموضوعة بالمشاركة أو الانعكاسية العلمية
246	1- الانعكاسية في العلوم الاجتماعية
257	2- الانعكاسية العلمية في أعمال بورديو
278	II- تحليل سوسيولوجي ذاتي
282	1- الحقل الفلسفي الفرنسي في الخمسينيات

- 285 2- حقل العلوم الاجتماعية الفرنسية
- 3- من دينغن إلى الكوليج دو فرانس : محددات «هابتوس
288 مُشَطَّر»
- 293 الفصل السابع : الحذر الإستمولوجي
- 294 I- القطاعات الإستمولوجية
- 294 1- الأفكار المسبقة وتقنيات القطيعة
- 296 2- القطيعة مع وهم الشفافية (مبدأ عدم الوعي)
- 297 3- القطيعة مع التفسيرات الطبيعية
- 299 4- القطيعة مع اللغة الشائعة
- 300 5- القطيعة مع إغراءات النبوءة
- 301 6- القطيعة مع التقليد النظري
- 7- الفصل بين نظرية المعرفة السوسولوجية والنظريات
الكونية 302
- 303 II- بناء الموضوع
- 304 1- الواقع العلمي ليس مادة خاماً
- 306 2- تنازلات النزعة التجريبية
- 307 3- فرضيات أم مفترضات مسبقة
- 308 4- موضوع مبني أم واقعة مصطنعة
- 310 5- القياس وبناء الفرضيات
- 311 6- النموذج والنظرية
- 312 III- العقلانية التطبيقية (أو المطبقة)
- 312 1- تراتب العمليات الإستمولوجية

314	2- التحقق النسقي
314	3- الأزواج الإستمولوجية
317	بيبلوغرافيا
331	الفهرس

تقديم

هذا الكتابُ كان في أصله مقالاً مطوّلاً يحمل عنوان (بورديو قارئاً لفيتغنشتاين)، حاولت فيه تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين نظرية بيير بورديو السوسيولوجية والفلسفة المتأخرة للفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين. وكان أن اقترح علي بعض الزملاء تحويل هذا المقال، الذي كان يتكون من (70) صفحة، إلى كُتَيْبٍ حول الموضوع نفسه. وهي النصيحة التي اتبعتها بالفعل، لكن تبادر إلى ذهني سؤال يتعلق بالمردودية العلمية لهذا العمل، متسائلاً عن الفئة المستهدفة وحجمها ومدى اهتمامها بعمل من هذا النوع. واقتنعت بعد تفكير عميق بأن كتاباً يشرح نظرية بورديو حول العالم الاجتماعي سيكون أكثر مردودية لأسباب عديدة.

أولاً: من الملاحظ أن الطريقة التي يتم بها تداول بيير بورديو في الأوساط الأكاديمية المغربية وخارجها أيضاً، كشبكات التواصل الاجتماعي، تعمق كل أشكال سوء الفهم التي يعاني منها فكر عميق وأصيل يقوم على مبدأ التجدد المستمر وإعادة النظر الدائمة في مفترضاته ومبطلّماته؛ فالمقتطفات البوردوية التي تعج بها الدروس الأكاديمية والمقالات التي تملأ المواقع الإلكترونية، بما فيها المتخصصة في العلوم الاجتماعية، وحيطان الشبكات الاجتماعية، غالباً ما ترد مجتثّة من سياقات بنائها، الشيء الذي يكرّس فكر بورديو بوصفه موضع إعجاب آمنٍ ومريح؛ نظراً لأن طريقة تداوله تؤدي حتماً إلى تجفيف النظرة العلمية التي ما فتئ يدعو إليها هذا الفكر الحادّ والصعب

والمعقد. فبعيداً عن الحاجة إلى الانغلاق على الذات، لم ترغب سوسولوجيا بورديو أبداً في أن تكون موضوع تأويلٍ موحدٍ أو محطّ معالجةٍ صَمَمِيَّةٍ؛ فهي بخلاف ذلك تتضمن في أحضانها مبدأً نقدها وتجاوزها، وهذا المبدأ، في رأيي، هو أنها تمنح القارئ «أسلحة الدفاع [عن ذاته] ضد الهيمنة الرمزية» (Bourdieu, 1980a: 13). ويعني ذلك أنه يجب على القارئ أن يدافع عن نفسه ضد الهيمنة الرمزية التي يمكن أن يمارسها عمل بورديو المعترف به عالمياً؛ وذلك بأن يجري معه «مواجهة نقدية كما لو أن الأمر يتعلق بأي موضوع آخر» (Bourdieu, 2004: 12).

وبالفعل، لا زلت أتذكر لقائي بأحد السوسولوجيين الفرنسيين المقربين جداً من بورديو، هو باتريك شامبان (P. Champagne)، على هامش مشاركتي في دورة تكوينية على مناهج البحث الإثنوغرافي المستلهمة من أعمال بيير بورديو نفسه. وشكوتُ لمؤطري، بلغة بورديوية أثارت ضحكته، العنف الرمزي الذي تمارسه نظرية بورديو على تفكيري في «الأشياء الاجتماعية» لدرجة أن أصبحت بالنسبة لي خطاطات إدراك وفكر وفعل. وجاء رد شامبان في شكل سؤال استنكاري عمّا إذا كان بمقدور الإنسان التحرر من قوة الجاذبية. ومنذئذٍ، قررت الإفلات من هذه الجاذبية النظرية لبورديو باعتماد استراتيجية التفكير مع بورديو ضد بورديو، وهو القرار الذي وجهني إلى الاهتمام بالمرجعيات السوسولوجية والفلسفية لفكره، ولاسيّما العلوم الإنسانية الأنغلوسكسونية، مركزاً اهتمامي على الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة العادية.

السبب الثاني الذي دفعني إلى إنجاز هذا الكتاب هو عدم وجود عمل متكامل يقدم العُدَّة النظرية لسوسولوجي ملأ الدنيا وشغل الناس. فمما يثير الاستغراب أن غياب أعمالٍ نسقيةٍ عربية من هذا النوع لا تتساوق مع المكانة الرفيعة التي يشغلها هذا السوسولوجي الفرنسي في حقل العلم الاجتماعي الدولي، والذي جعلته إنتاجاته، التي فاقت الأربعين كتاباً ومئتي مقال، يتبوأ موقع السوسولوجي الأكثر استشهاداً به في هذا الحقل.

فضلاً عن ذلك، كان من دواعي مغامرتي بإنجاز كتاب يهدف إلى تقديم نظرية بورديو السوسولوجية هو اطلاعي على الترجمات العربية التجارية لبعض أعماله، والتي اكتشفت أنها حوّلت فكراً متماسكاً ونسقياً إلى فكرٍ مشوّه لا يمثل في شيء مضمونه الحقيقي. وإذا كان هدفُ هذه الترجمات، من الناحية المبدئية، هو تقريب فكر بورديو إلى القارئ العربي، وتخصيب التفكير السوسولوجي العربي بنظرية اجتماعية تتميز بأصالة نوعية، فإنها في الحقيقة دفعت ممارسي العلم الاجتماعي العرب إلى النفور من هذه النظرية، معتقدين أنها نظريةٌ غامضة، أو ربما نظريةٌ محرّرةٌ بلغة باطنية مخصّصة فحسب لفئة من المهتمين الذين يمتلكون وحدهم المفاتيح السحرية لفك رموزها، وكأنهم في هذا يشبهون شرّاح الكتاب المقدس الذين منحتهم العناية الإلهية الوسائلَ لحلّ ألغازِ الخطاب الإلهي دون غيرهم من عامّة المؤمنين.

ليس هدف هذا الكتاب، الذي بين يدي القارئ العربي، عرض المفاهيم المكوّنة لنظرية بورديو السوسولوجية كوحداتٍ معنى مستقلّةٍ عن بعضها بعض. وبمعنى آخر، فأنا لا أبتغي هنا تقديم تعريفاتٍ نظرية لمفاهيم نظرية الممارسة كما نصادفها في المعاجم اللغوية أو قواميس العلوم الاجتماعية خارج سياقات استعمالها، وذلك عملاً بنصيحة بورديو نفسه، الذي يدعو الباحث إلى «تجنب الحديث عن المفاهيم لذاتها، الشيء الذي سيمكّنه من تفادي أن يكون تخطيطياً وصورياً» (Bourdieu, 1980a: 89). فقد حرص بورديو دائماً على تجنّب العروض النظرية التخطيطية التي تؤدي إلى نوع من النزعة التنظيرية التي لا طائل منها. وألح في المقابل على أن المفاهيم يجب تحديدها في حركة البحث نفسها لأنها أدوات إجرائية وليست أشياء في ذاتها تستعمل لأغراض نظرية خالصة: «بالنسبة لي، لا يتمظهر التفكير النظري إلا عبر إخفاء نفسه في الممارسة العلمية التي تكشف عنه» (Bourdieu et al., 1992: 135).

لذا، سأحاول أن أقدم مفاهيم نظرية الممارسة كأدوات لا تحظى بقيمتها

الإجرائية إلا من خلال استعمالها، وسأطبق عليها ما قاله بورديو بخصوص مفهوم «الهابتوس» الذي «تكمّن قيمته قبل كل شيء في المشكلات الزائفة والحلول الخاطئة التي يستبعدها، وفي المسائل التي يسمح طرحها بحلّها بشكل أفضل، وفي الصعوبات العلمية الخالصة التي يثيرها» (Bourdieu, 1980a: 89). وعليه، سأحاول تقريب البنية المفاهيمية لسوسيولوجيا بورديو بالرجوع الدائم إلى المشكلات الزائفة التي تكشف عنها وتقدّم حلولاً للتغلب عليها، وإلى الصعوبات العلمية الخالصة التي يرى بورديو، حاذياً في ذلك حذو غاستون باشلار، أنها وحدها تمثل المشكلات الخصبة في مجال الممارسة العلمية التي تتعارض مع مجرد الحلول السهلة والمشكلات اللغوية التي يعدّها عوائق إبستمولوجية.

وإذا كان من الممكن التعريف بالنظرية السوسيولوجية لبورديو من خلال عرضٍ محدودٍ من المفاهيم المفاتيح التي تكوّن هذه النظرية، فسوف لن تكون لها مردودية علمية إلا إذا تمّ تقديمها بشكل علائقي؛ نظراً لأنها لا تشتغل في هذه النظرية إلا في ترابط وتفاعل دائمين؛ لذا سيلاحظ القارئ أنني عمدت إلى تجنب المعالجة «التبسيطية» والاختزالية للفكر السوسيولوجي البورديوي، محاولاً تسليط الضوء على العلاقات القائمة بين المفاهيم التي تشكّله، وكذا توضيح ديناميكيتها الشاملة، وهي تشتغل في نماذج أساسية من بحوث بورديو الميدانية، ممّا سيسمح لي بموضّعة هذه المفاهيم في منطقتي الشمولي للتفاعل والارتباط المتبادل.

حسن احجيج

الرباط: 3 تشرين الثاني/نوفمبر 2016م



الفصل الأول

الحياة السوسولوجية لبير بورديو

ليس هدفنا في هذا الفصل تقديم «سيرة» لبير بورديو كما يفعل المتخصصون في هذا الجنس من الأدب؛ فهو على كل حال لا يرى نفعاً سوسولوجياً لهذا النوع من «قصص الحياة»⁽¹⁾؛ لذا سوف لن نستسلم لما يثيره السرد الكرونولوجي لقصص الحياة من متعة «نصية»، وسوف نركز بالأحرى على علاقة بورديو العالم؛ أي نظريته السوسولوجية، بمجموعة من العناصر والمنعطفات البيوغرافية المرتبطة بالمسارين الاجتماعي والأكاديمي لصاحبه. وانسجاماً مع هذا التصور، اخترنا لهذا الفصل عنوان (الحياة السوسولوجية لبير بورديو) الذي استعنا به من واحد من أقرب مساعديه إليه، السوسولوجي لويك واكون (Wacquant, 2002)، والذي يعبرُ بشكل أفضل عن علاقة الاجتماعي بتكوّن «هابتوس» يُفسّر كيف نشأ «عالم اجتماع كبير» يعدّه كثيرون واحداً من أعظم علماء الاجتماع الذين صاغوا متونهم النظرية السوسولوجية بعد الحرب العالمية الثانية.

ترتبط سوسولوجيا بورديو بمساره الفردي المتميز بمجموعة من «القطائع» الشخصية؛ مع بيئته الأصلية، مع تكوينه الأصلي (الفلسفة)، ومع

(1) للتعرف على موقف بورديو من «البيوغرافيا» وموقعها في التحليل السوسولوجي، يرجى الاطلاع على الفصل السادس من هذا الكتاب والمتعلق بالسوسولوجيا الانعكاسية.

التيارات الفكرية التي كانت تهيمن على مشهد العلوم الاجتماعية في الفترة التي أنتج فيها أولى أعماله الإثنوغرافية. وعليه، سوف نركز في هذا الفصل على هذه القطاعات، رابطين تحققها بأهم المحطات الاجتماعية والتاريخية في حياة بيير بورديو.

قطع بورديو مساراً لم يكن متوقعاً على المستويين الاجتماعي والأكاديمي؛ فقد كان، حسب أستاذه ريمون أرون، الاستثناء الذي يؤكد قوانين نقل رأس المال الثقافي التي وضع أسسها في كتاباته الأولى حول النظام التعليمي التي أنتجها مع جون-كلود باسرون، (الورثة)⁽¹⁾ (Bourdieu et Passeron, 1964) و(إعادة الإنتاج)⁽²⁾ (Bourdieu et Passeron, 1970)؛ فقد انتقل القروي المنتمي لأسرة متواضعة إلى قمة هرم التراتب الأكاديمي الفرنسي عندما عُيِّنَ أستاذاً بالكوليج دوفرانس، حيث شغل المنصب الذي شغله قبله مارسيل موس (M. Mauss).

ولد بيير بورديو سنة (1930م) في بلدة قروية صغيرة معزولة في سفوح جبال البرانس، تدعى البيارن (Béarn)، من أبوين لم يكملا تعليمهما، وكانت أسرته تتحدث اللغة الغاسكونية، وهي لغة جهوية تشهد اليوم احتضاراً متزايداً، لكنها لم تكن تخلق للناطقين بها مشاكل كثيرة قبل انفجار التواصل الجماهيري. وكان من نتائج ولادته في هذه المنطقة المهمشة أن كانت له فحسب لقاءات مع المدن الصغيرة والأسواق المحلية؛ فحتى المدن القريبة من مسقط رأسه، مثل تولوز وبوردو ومونبولي، لم تكن مدناً حديثة قبل الحرب العالمية الثانية، ولم تكن الأسرة تزورها إلا نادراً. وكان النشاط التجاري السائد في دينغن (Denguin) هو الفلاحة والمهن المرتبطة بها. (Grenfell, 2006: 224).

(1) Bourdieu, P. et Passeron, J-C. (1964) Les héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, Minuit, coll. «Le sens commun».

(2) Bourdieu, P. et Passeron, J-C. (1970) La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Minuit, coll. «Le Sens Commun».

قضى بورديو، الذي كان والده فلاحاً ثم موظفاً صغيراً في البريد، فترة دراسته الابتدائية مع أقرانه من أبناء الفلاحين والعمال والتجار الصغار في قرية مجاورة معروفة بطابعها التقليدي والعتيق، والتي ستكون موضوع إحدى أولى دراساته الإثنوغرافية التي جمعها مع دراستين لاحقتين في كتاب (رقصة العزاب)⁽¹⁾ (Bourdieu, 2002a). ويمكن عدّ بورديو طفلاً محظوظاً عندما أُرسِلَ للدراسة بثانوية في مدينة (Pau) المجاورة لبلدته، كتلميذ مقيم في الداخلية، لينهي فيها دراسته بتفوق. وبعد نجاحه هناك، نفَّذَ نصيحة أحد أساتذته الذي كان نفسه خريج المدرسة العليا للأساتذة، وسجّل نفسه في ثانوية لوي لوغرون (Louis-le-Grand) التي كانت إحدى المدارس التي تُحضّر التلاميذ للالتحاق بالمدارس والمعاهد الفرنسية الكبرى، كالبوليتيكنيك والمدرسة العليا للأساتذة (l'ENS). ولجّ المدرسة العليا للأساتذة التي كان مجرد القبول فيها يضمن الانتماء إلى النخبة الفكرية الفرنسية، حيث كان الطلبة يُعدّون موظفين منذ لحظة التحاقهم بها، وكانوا يعدّون أنفسهم يشكلون «نبالة الدولة»، بعبارة بورديو نفسه.

وقد أبان بورديو عن مقاومة كبيرة لآليات الانتقاء والإقصاء المدرسيين وتفوق في دراسته، كزميليه جاك دريدا (J. Derrida) وميشيل فوكو (M. Foucault)، وتخرج بورديو ودريدا على رأس فوجيهما. وقد ظلّ هذان المفكران غريبين عن النخبة المثقفة الفرنسية، وإن ظل دريدا لعقود طويلة، على الرغم من شهرته الواسعة، يُدرّس في موقع هامشي، فإن بورديو استطاع أن يضمن لنفسه موقعاً مركزياً في قلب باريس، وأن يحقق مساراً مؤسساتياً مهماً بفضل تضافر عدة ظروف.

هذه التفاصيل البيوغرافية كان لها تأثير كبير في عمل بورديو ومساره الفكري والمهني. يلخص بورديو نفسه عمله كنتيجة، بالمعنى السوسولوجي،

Bourdieu, P. (2002) Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en (1) Béarn, Paris, Le Seuil.

للقوى التي كانت تُمارَسُ عليه كفرد، كما تشهد على ذلك محاضرة التقاعد التي ألقاها في الكوليج دو فرانس في شباط/فبراير (2001م) (Weill, 2001)، والكتاب الذي نُشر قبيل وفاته بالألمانية وبعد وفاته باللغة الفرنسية (المجمل من أجل تحليل ذاتي)⁽¹⁾ (Bourdieu, 2004): «أؤكد أن اهتدائي إلى السوسيولوجيا كانت له علاقة بمساري الاجتماعي؛ فقد قضيت أكبر جزء من فترة شبابي في قرية صغيرة وقصيةً بجنوب شرق فرنسا. ولم أستطع أن أُلبي متطلبات المؤسسة المدرسية إلا بالتخلّي عن الكثير من تجاربي ومكتسباتي الأولى، وليس فقط عن نبرة صوتية معيّنة... إن القدوم من إقليم بعيد، وخصوصاً إذا كان يوجد جنوب نهر لالوار، يسند في فرنسا إلى القادم عدداً معيناً من الخصائص التي تجد لها مكافئات في الوضعية الاستعمارية (...). إن هناك أشكالاً مآكرة بهذا القدر أو ذاك من العنصرية الاجتماعية التي لا يمكن أن توظف شكلاً معيّناً من التحرّر؛ ذلك أن تذكيرك الدائم بأنك غريب يحثك على إدراك أشياء لا يستطيع آخرون رؤيتها أو الشعور بها» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 177-178).

هكذا، إن جذورَ فكرِ بورديو تعود إلى تجربة وجودية مؤلمة، وهي انتقاله من قرية صغيرة إلى المدينة، ومن مدرسة محلية إلى ثانوية تُعبّد الطريق نحو النخبة الثقافية الباريسية، ثم التحاقه بالمدرسة العليا للأساتذة. هنا وجد الشاب القروي، غير اللبّق والأخرق، نفسه داخل عالم ليس عالمه؛ بل هو عالم شبان بوجوازيين، المعيين متحدثين بارعين مثقفين، يستعملون اللغة والريشة بارتياح. وإذا كان بورديو قد تسلّق درجات التراتب المدرسي، فإن ذلك لم يتمّ بسهولة، لا فيما يتعلق بالكتابة، ولا فيما يتعلق بالخطابة. وقد أمكن ملاحظة ذلك طوال حياته الفكرية، ولا سيّما فيما يتعلق بالأسلوب الصعب والمعقد الذي حرّر به أعماله كلّها، وكذا بضعف كفاءته الخطابية في المحاضرات التي ألقاها في مختلف المنابر. ويمكن تشبيهه هنا بالروائي

(1) Bourdieu, P. (2004) Esquisse pour une auto-analyse, Paris, Raisons d'agir.

الفرنسي غوستاف فلوبير (G. Flaubert)، الذي خصّص له كتاب (قواعد الفن؛ نشأة الحقل الأدبي وبنيته)⁽¹⁾ (Bourdieu, 1992)، والذي كان يبذل مجهودَ مراقبةٍ ذاتيةٍ مستمرةٍ للتعبير عن أفكاره. لم يكن لبورديو الامتياز الذي كان يتمتع به زملاؤه المنحدرون من البورجوازية الباريسية، الذين فتحوا أعينهم في عالم الثقافة العالمية، والذين قرؤوا منذ طفولتهم كتباً عديدةً، وارتادوا المسارح والمتاحف، واستمعوا إلى نقاشات ومحادثات تُستعملُ فيها لغةٌ أنيقةٌ وحجاجية. وباختصار، إن هؤلاء الورثة اكتسبوا استعدادَ الكلام والتفكير من دون بذل مجهود كبير.

هذه التجربة الأليمة مكّنت بورديو من اكتشاف أن اللغة ليست أداةً للتواصل فحسب؛ بل هي أساساً أداة سلطة أيضاً. فقد حلّل اللغة في كتابه (معنى الكلام)⁽²⁾ (Bourdieu, 1982a)، وانتقد تصور اللسانيين للغة كنسق نحوي موضوعي يشترك فيه كل المتكلمين. وبالمقابل، ألحّ على أن النحوى والقاموسَ يتم استعمالهما بأشكال مختلفة تبعاً للمواقع التي يشغلها المتكلمون في البنية الاجتماعية؛ فالطبقات المهيمنة تتوافر على «كفاءات» لغوية أكبر وعلى طريقة خاصة في استعمال اللغة تميزها عن الجماعات والطبقات الأخرى؛ «يوجد في نظام النطق ومعجم المفردات مجموعة من الفروق المرتبطة بشكل وثيق بفروق اجتماعية يعتبرها علماء اللغة فروقاً طفيفة لا أهمية لها، لكنها حاسمة بالنسبة للسوسولوجي؛ نظراً لأنها تدخل في نسقٍ من التعارضات اللغوية الذي هو بمثابة إعادة ترجمة لنسق من الفروق الاجتماعية» (Bourdieu, 1982a: 41). إن الاختلافات التعبيرية، القليلة على المستوى النحوي، تحظى بأهمية مركزية بالنسبة للسوسولوجي؛ إنها اختلافات تمييزية. كيف لا وبورديو الشاب نفسه كان ضحيةً لهذه الفروق

Bourdieu, P. (1992) Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, (1) Paris, Seuil.

Bourdieu, P. (1982) Ce que parler veut dire: L'économie des échanges (2) linguistiques, Paris, Fayard.

اللغوية الناتجة عن الفروق الاجتماعية؟ ألم يكن يوضع في موقعٍ دونيةٍ وهو يتناول الكلمة ويغلبه الوجل والتمتمة عندما تخونه نبرته القروية؟

فضلاً عن ذلك، إن تغيير المجال الجغرافي؛ أي الانتقال من القرية إلى المدينة، لم يكن ليحدث دون أن يُلحَقَ تغييراتٍ بنظرة بورديو للعالم والأشياء والحياة؛ ذلك أن تَعَلَّمَ أسلوب حياةٍ جديدٍ يستلزم التخلي عن العديد من القيم التي تبنّاها في حياته الأولى، كما أن مساره المدرسي، المرتبط بتغيير المجال الجغرافي، لعب دوراً حاسماً في تسريع الانتقال من نسق قيمي معين ومن طريقة تفكير معينة إلى نسق وطريقة مختلفين.

لكن، ولأن بورديو الشاب لا ينحدر أصلاً من ذلك العالم الجديد، فإنه استشعر بعمق هذا التفاوت بين عالمه الأصلي والعالم الذي انتقل إليه؛ إذ لم يشعر بالراحة وهو يدخل عالم المثقفين ذوي العقول الذكية والقادرين على إنتاج خطابات بسهولة وارتياح. إن هذا التفاوت بالضبط هو ما مكّنه من رؤية ما لم يره الآخرون؛ أي القواعد الضمنية والمضمرة وأشكال الروتين والأسس الخفية التي تتحكم في حقل الإنتاج الفكري. لهذا، إن العمل السوسيولوجي لبورديو تمثّل في «نزع السمة الطبيعية عن العالم الاجتماعي» والكشف عن قواعد اللعب التي تتحكم ضمناً في عالم المثقفين والعلماء والمفكرين، والتي نسيها هؤلاء الفاعلون من فرط ما استدمجوها عبر الممارسة التاريخية.

يعرض كريغ كالون (C. Calhoun) الظروف التي عاشها بورديو الشاب المتخرج للتو من المدرسة العليا للأساتذة، والتي ساهمت بشكل محدد في تحول المسار الاجتماعي لبورديو من وضعية متواضعة في قرى فرنسا النائية إلى موقع مهيمن في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية الفرنسية (Calhoun, 2003). أولى هذه الظروف أنه كان مدعوماً من طرف شخصية فكرية قوية هي ريمون أرون، السوسيولوجي الفرنسي الذي خاض حرباً فكرية شرسة ضد المفكرين الشيوعيين الفرنسيين؛ وثاني هذه الظروف تأسيس مؤسسة للعلوم

الاجتماعية خارج البنية الجامعية التقليدية، وهي مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS). لم يتبع بورديو المسار الأكاديمي الذي كان متعارفاً عليه في تلك الفترة؛ ذلك أنه لم يحصل على شهادة دكتوراه الدولة التي كانت شرطاً ضرورياً لممارسة التدريس الجامعي. فبعد أن ناقش أطروحة دبلوم الدراسات العليا التي أنجزها تحت إشراف فيلسوف العلوم هنري غويي (H. Gouhier)، وكانت عبارة عن ترجمة لكتاب لبيتز (ملاحظات حول الجزء العام لمبادئ ديكرت) وتعليق عليه، سجّل أطروحة دكتوراه الدولة تحت إشراف جورج كانغيليم (G. Canguilhem) في موضوع (البنيات الزمنية للحياة العاطفية)، غير أن هذا المشروع لم يتحقق أبداً. لم يكتف بورديو بالعزوف عن استكمال تكوينه الجامعي؛ بل وجه انتقادات قوية إلى الأساتذة الذين كانوا، حسب تقديره، يركزون على الدفاع عن نظام فكري قديم ويقللون من اهتمامهم بتشجيع المعرفة القائمة على البحث؛ لذا ارتبط بورديو بالبحث الميداني؛ أي بمعرفة جديدة، عوض الالتحاق بأولئك الذين كانوا يحرسون الموروث المعرفي القديم. كان هذا الموقف يتعارض مع معايير النخبة الجامعية، لكن وجود مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية منحه مجالاً بديلاً مكنه من إجراء بحوثه ونشرها في ستينيات القرن الماضي.

على الرغم من أن كُتِبَ بورديو، ولاسيما كتاب (الورثة)، أثرت في الحركة الطلابية في الستينيات، فإنه لم ينخرط كمناضل في تلك الحركة؛ وسبب ذلك أنه كان يرى أن دوره يتمثل في إنتاج معرفة جيدة قادرة على الكشف عن كفيات اشتغال المؤسسات بتقنيع التفاوتات الطبقية. إن الأعمال النقدية التي أنتجها بورديو حول المؤسسة التعليمية تعكس خيبة أمله كواحد من الذين استثمروا فيها كثيراً، واستطاعوا أن ينتقلوا من عتمة الهوامش إلى النجاح المدرسي الباريسي. يُعبّر بورديو عن إحباطه هذا في كتاب (الإنسان الأكاديمي)⁽¹⁾ بقوله إنه كان كَمَنْ كان يؤمن برسالة دينية، لكنه وجد الكنيسة

(1) Bourdieu, P. (1984) Homo Academicus, Paris, Minuit.

فاسدة؛ «إن المكانة الخاصة التي تشغلها المؤسسة الجامعية في عملي بواسطة نوع من السوسيولوجيا الفردية تفسرها بدون شك القوة الخاصة التي كُنْتُ أستشعر بها الحاجةَ إلى تحصيل التحكم العقلاني في خيبة الأمل التي شعرت بها كـ "قربان" واجه القضاء على الحقائق والقيم التي كان منذوراً لها، وذلك بدلاً من اللجوء إلى مشاعر الحقد المُدمر للذات». (Bourdieu, 1984a, XXVI).

فتحوّلت خيبة الأمل هذه إلى رغبة في الفهم، ومن ثمّ تحقيق تغيير إيجابي، الشيء الذي أدّى إلى تعميمها لتشتمل على مجموع المؤسسات الحديثة، كالسوق الرأسمالية والدولة نفسها، التي تقدّم نفسها على أنّها تخدم المصلحة العامة، لكنّها في الحقيقة تنتج أو تخفي التفاوتات الاجتماعية. بيد أن بورديو كان يعتقد أن مهاجمة هذه المؤسسة لا تؤدّي سوى إلى إنتاج مشاعر «حقدٍ مدمرٍ للذات»، وهي المشاعر التي حاول بورديو تجنبها من خلال نضاله العلمي المتمثل في الفهم وتحصيل الحقائق الموضوعية، ونزع المشروعية عن الممارسات التي تُقوّع السلطة نفسها بوساطتها.

تشغل الجزائر مكانة مركزية في فكر بورديو، حيث يستحيل تجاهل هذه المحطة من حياته الفكرية والمهنية إذا أردنا أن نقدّم تفسيراً دقيقاً لمقاربتة الفكرية وجوهر إشكالياته؛ ذلك أن مجتمع القبائل الجزائري شكّل مرجعيةً أساسيةً لمعظم تحليلاته، بما فيها تلك التي لم تتخذ هذا المجتمع وثقافته موضوعاً لها. هذه المرجعية تكون أحياناً واضحةً ومصرّحاً بها، وأحياناً أخرى ضمنيةً ومُلمّحاً لها، لكنّها حاضرة بقوة. وحرّيُّ بنا أن نفكّك رموز هذه المرجعيات للإمساك بمعناها العميق. أمّا بالنسبة لبورديو، فإنه يعدّ تجربته في الجزائر، ولاسيّما في منطقة القبائل، أساسَ موقفه الإبستمولوجي الذي وجّه أعماله وقاده إلى الانتقال من الفلسفة إلى الإثنولوجيا، ثم إلى صهر هذه الأخيرة مع السوسيولوجيا، ومن ثمّ إلى بناء الصرح النظري الكبير الذي أصبح لصيقاً باسمه، ألا هو «نظرية الممارسة».

هكذا، لا يمكن الإمساك بخصوصية السوسولوجيا البورديوية وبأصالتها إلا بوضعها في السياق الاجتماعي والسياسي الخاص الذي أدى إلى انبثاقها؛ المجتمع الجزائري في فترة الاستعمار وحرب الاستقلال.

تدبر جورج كانغيليم لطالبه منصبَ أستاذ في ثانوية (Moulins) قرب باريس في الموسم المدرسي (1954-1955م)، لكنه كان ملزماً بأداء خدمته العسكرية، فُعِينَ في المصلحة النفسية للجيش في فرساي. وفي غضون ذلك، تمَّ ضبطه وبحوزته عدداً من مجلة (L'Express) يُعالج المسألة الجزائرية، وهو عدد منعت الإدارة الفرنسية تداوله. وكعقاب له، أُرسِلَ مع مجندين آخرين إلى الجزائر لأداء الخدمة العسكرية التي تدوم سنتين (Lescouret, 2008: 54). هكذا، أُرسِلَ بورديو إلى الجزائر دون أن يكون راغباً في ذلك لأداء خدمته العسكرية في عهد لاكوست (Lacoste)، الذي حلَّ محلَّ كارطو (Cartaux). يروي أندري نوشي أن بورديو عندما وصل إلى الجزائر، عُيِّنَ لدى ديكورنو في ديوان لاكوست الذي يشغل منصب وزير قائم في الجزائر، وذلك بعد أن قضى فترة في مدينة شِلْف. كان ديكورنو كولونيلاً ينحدر من منطقة البيارن التي ينتمي إليها بورديو، وكان قريباً لوالدته، فتدخَّلَ لتمكينه من الالتحاق بالجزائر العاصمة (Nouschi, 2003: 29-32)؛ فتدبَّر بورديو لنفسه منصباً في إدارة الاستخبارات العسكرية في الجزائر سمح له أن يرتبط بمصلحة التوثيق التابعة للإقامة العامة، حيث أتيحت له المكتبة التي تشتمل على وثائق مهمّة.

وصل بورديو إلى جزائر لم تكن «حرّة» ولا «خاضعة». كان في تلك الفترة، كمعظم الشباب الفرنسي المتعلم من جيله، يجهل كل شيء تقريباً عن المجتمع الجزائري الخاضع للاستعمار الفرنسي منذ (125) سنة. وبالفعل، لا أصله الاجتماعي القروي، ولا تكوينه المدرسي الواسع، ولا البيئة السياسية الفرنسية لتلك الفترة، هيأته لمعرفة الجزائر التي كانت تعدُّ آنذاك إقليماً فرنسياً. وكان هذا الجهل بالطبيعة الخاصّة للمجتمع الجزائري يعود في جزء منه إلى غياب موضوع المستعمرات من البرامج التعليمية الفرنسية. لم

يكن بورديو، ككل الشبان الفرنسيين الذين أرسلوا إلى الجزائر في إطار «مخطط القسطنطينية»، «يشعر بأنه "في بيته"، ولا في بلد أجنبي؛ لا في عالم "قريب" و"مألوف" ولا في عالم "آخر" و"بعيد"» (Chachoua, 2012: 225). لم تكن حرب التحرير الجزائرية بالنسبة لهم حرباً أهليةً ولا حرباً بين بلدين، ولم يعد الجزائريون يُعدّون بعد اندلاع الثورة أهالي أو عرباً أو مسلمين أو مستعمرين، وإنما مناضلين ومتمردين وأعداء. هكذا، لم تعد الجزائر بلد «العرب والقبائليين»؛ أي هذه «المستعمرة» الفرنسية في شمال أفريقيا، وإنما بلداً وأمةً على وشك التحقق. فانهارت كل الصور النمطية التي كان الحس المشترك الفرنسي والأدب الاستعماري يروجانها حول الجزائر والجزائريين. ووجدت الإثنولوجيا نفسها «مذبذبة» و«متواطئة» مع الاستعمار.

في هذا السياق، وجد بورديو نفسه «مكرهاً» على التحوّل من الفلسفة إلى السوسيولوجيا، ولاسيّما على الابتعاد عن العلم الاجتماعي الاستعماري، كما يشهد على ذلك اختيار بورديو لأول كتبه عنوان (علم اجتماع الجزائر) بدلا من (إثنولوجيا الجزائر)، وكذا لائحة المراجع التي اعتمدها في هذا الكتاب، والتي لم تحتفظ سوى بعدد قليل جداً من منظري العلم الاستعماري أمثال جاك بيرك وإدموند دوتي وروني مونيي. ومما ساهم أيضاً في عزل هذا الكتاب عن أدبيات العلم الاستعماري هو نشره في المنشورات الجامعية الفرنسية (PUF) ضمن سلسلة (Que sais-je?)، وقد منحه هذا النشر الامتياز العلمي والرمزي للكتب الباريسية. علاوةً على ذلك، إن استعمال الكتاب لعبارات «الناطقين بالعربية» و«المزاب» و«القبائل» يعطي الانطباع وكأنّه يستعمل عبارات «البيارن» أو «الباريسيين»، كما تبرهن على ذلك أعماله اللاحقة حول المجتمع الفرنسي. كما أن ترجمة الكتاب إلى الإنجليزية (1962م)، مع مقدّمة لريمون أرون، كرست بورديو كعالم اجتماع في الحقلين الثقافي الفرنسي والأمريكي.

هذا الالتزام العلمي والحياد السياسي دفعا بورديو إلى توجيه انتقادات

قوية لبعض وجوه العلم والسياسة في تلك الفترة. هكذا مثلاً، انتقد بشدة ميشيل ليريس (Bourdieu et al., 1963: 258) الذي تحدث عن العمل الإثنوغرافي في السياقات الاستعمارية واستحالة إنتاج علم «خالص». وقد سبق لبوردو أن ناقش في هذا الكتاب، قبل الأثروبولوجيا الأنغلو سكونية بثلاثة عقود، الموقع الذي يشغله الإثنولوجي الأهلي، حيث يتساءل: «هل يجب أن نفكر مثل أولئك الذين يقولون دائماً: إنه لا وجود لإثنولوجيا "خالصة" غير تلك التي ينتجها العلماء الأهلين؟ لكن لماذا هذا التفضيل الأخلاقي والإبستمولوجي؟» (Ibid: 258).

كما انتقد فرانز فانون (F. Fanon) الذي لم يتحدث عنه إلا بشكل مختصر ليعبر عن عدم اتفاهه مع تصوّره للفلاحين كقوة تحمل رسالة ثورية (Ibid: 312). وعبر بورديو عن ابتعاده عن الميثولوجيا الثورية بالتشديد على أن البروليتاريا الجزائرية ليست طبقة ثورية؛ نظراً لأنها غير واعية بالنظام الذي يستغلها ويستلبها. وعارض هذه الأسطورة الثورية بمقاربة سوسولوجية موضوعية تعالج كلّ العناصر ذات العلاقة بالرأسمالية؛ العلاقة بالزمن، والعلاقة بالحساب، والعلاقة بالربح المادي، والعلاقة بالمدينة. ولم يفته، في سياق تركيزه على أهمية العلم في التغيير الاجتماعي، أن ينتقد جيرمين تيليون (G. Tillion) التي اتهمها بكونها ترى كلّ ظواهر التفكك الاجتماعي التي حدثت في الجزائر مجرد ظواهر متعلقة بالثقافة، متناسية التأثير التاريخي لنزع الأراضي من الأهالي وللاستعمار عموماً؛ ذلك أن عملية نزع الأراضي من الفلاحين الجزائريين أدت إلى تدمير الوحدات الاجتماعية التقليدية وتعويضها بوحدات إدارية مجردة.

هكذا جاء الأنموذج الاقتصادي الرأسمالي القائم على عقلانية التبادل ليفرض نفسه على نظام اقتصادي ما قبل رأسمالي يتميز بدرجة عالية من التجانس، ويكونه يجهل استعمال النقد ونمطاً معيناً من توقع المستقبل المتمثل في الادخار. هذا الفرض المفاجئ لهذا المنطق الجديد ترك الفلاحين

الجزائريين دون معالم أو قيم، وفرض عليهم خلق تجمعات في المدن أسوأ من تجمعات البروليتاريا (Bourdieu, 1959).

من المعروف أن الفلسفة هي التخصص المعرفي الذي تكوّن فيه بورديو في المدرسة العليا للأساتذة، لكنه أصبح يعدّ نفسه في الجزائر عالم إثنولوجيا. وقد طرح إشكالية التعارض/التوافق بين البنيات الموضوعية والبنيات الذاتية أثناء محاولته فهم المجتمع القبائلي. وكان لأعماله الميدانية أكبر الفضل في بناء توجهه المعرفي، حيث استطاع، بصفته عالم إثنوغرافيا، الدخول إلى عالم اجتماعي وثقافي غريب، وتعلّم لغة أجنبية، وحاول فهم ذلك العالم مع بقائه غريباً عنه. وهذا ما مكّنه من اكتشاف أهمية أن يجمع الباحث بين أن يكون أهلياً وغريباً في الوقت نفسه من أجل فهم أفضل للحياة الاجتماعية؛ إذ لاحظ أثناء دراسته للمجتمع القبائلي أنّه لا ينبغي فرض تصورات الخاصة، ولا الاكتفاء بترجمة تصورات المبحوثين. وبالمقابل، جاهد بورديو من أجل أن «يربح» وقائع دراسته.

صادف بورديو في بحوثه الإثنولوجية الأولى مشكلة عويصة، وهي إلى أي حد يمكن إعطاء الأولوية للتفسيرات التي يقدمها الأهالي لسلوكاتهم. فبما أن الإثنولوجي غريب عنهم، ويبدأ بحثه وهو يجهل كلّ شيء عنهم، فإنه يكون ملزماً بقبول تفسيراتهم، لكنه لاحظ أنه من الخطأ قبول هذه التفسيرات «الأهلية» كما لو كانت حقائق، ليس لأن الأهالي يقدمون معلومات كاذبة؛ بل لأن تلك التفسيرات هي شكل المعرفة المحدود الذي يمكن أن يُقدّم لشخص لا يتقن المؤهلات العملية كلّها للعيش في ثقافة معيّنة (Bourdieu, 2000: 2)؛ لذا إن الباحث غير اليقظ ينقاد إلى التركيز على ما يقدمه له مخبروه الأهليون من معلومات، تاركاً الحياة الاجتماعية الفعلية تفلت منه؛ «إن العلاقة الخاصة التي يقيمها الأنثروبولوجي مع موضوع دراسته تتضمن علامات التشويه بفعل وضعيته ملاحظاً مقصياً من اللعبة الحقيقية للأنشطة الاجتماعية؛ نظراً لأن لا مكانة له داخل النسق الملاحظ، ولأنه ليست له

حاجة إلى أن يصنع لنفسه مكاناً فيه، ومن ثم سيميل إلى تبني تمثّل تأويليّ للممارسات، ممّا سيؤدي به إلى اختزال مجموع العلاقات الاجتماعية في علاقات تواصل، وعلى وجه الدقة إلى ترميز العمليات» (1: Ibid). ومن مخاطر هذه المقاربة أنها تتجاهل كيف تنشأ فعلياً الممارسات العملية للفاعلين في زمن ومجال معيشين، وتركّز بدلاً من ذلك على دراسة القواعد التي يصوغها الباحث ويُخضع لها قسرياً تلك الممارسات.

في هذا السياق، عدّ بورديو البحث الأنثروبولوجي أنموذجاً للبحث الاجتماعي عموماً؛ فمواجهة أساليب حياةٍ مختلفة جداً تكشف الحاجة إلى الجمع بين منظور الأهلي ومنظور الغريب. هذه الأطروحة جرّبها بورديو مباشرةً في دراسة الحياة الاجتماعية لأهالي بلدته الأصلية في البيارن، وكان هدفه هو البرهنة على جدوى الجمع بين المعرفة الذاتية المرتبطة بالنشاط العملي والمعرفة المجردة للبنيات الموضوعية. وقد جرب هذه المقاربة على الهبة التي يعدّها الأهالي غير مفروضة وإرادية، بينما يمارسونها بطرق استراتيجية من أجل إعادة إنتاج بنية علاقات القوة، لكنّها استراتيجيات لا إرادية ولا واعية.

عندما غادر بورديو الجزائر، بعد أن درّس في جامعتها من سنة (1958م) إلى سنة (1960م)، حصل على منحة زمالة من معهد الدراسات المتقدمة في برينستون. والتقى في أمريكا بالسوسولوجي إرفينغ غوفمان، الذي شجعه على أن يتخذ له موقعاً في جامعة بنسلفانيا، لكن بورديو ارتأى أن بقاءه في الولايات المتحدة سيحول بينه وبين تطوير نظريته السوسولوجية النقدية التي كان ينوي بناءها، ولا سيما أنّه كان يعتقد أنّه «عندما نختار دراسة العالم الاجتماعي الذي نكون متورطين فيه، فإننا نكون ملزمين بأن نواجه، بطريقة ممسوحة، إن صحّ التعبير، عدداً معيناً من المشكلات الإستمولوجية الأساسية التي ترتبط بمسألة الاختلاف بين المعرفة العملية والمعرفة السكولائية، وخصوصاً بالصعوبات الخاصة المتعلقة بالقضية مع التجربة

الداخلية، وبالتالي بإعادة بناء المعرفة التي تم الحصول عليها بواسطة هذه القطيعة» (Bourdieu, 1980a: 1).

عاد بورديو إلى فرنسا، وحصل على منصب أستاذ في جامعة ليل (1961-1964م) بدعم من أرون وستروس وبروديل، ثم التحق بالمركز الأوربي للوسولوجيا التاريخية الذي كان يرأسه ريمون أرون، الذي عين بورديو مندوباً في إدارة المركز. وعلى الرغم من الاحترام المتبادل الذي كان يجمع الرجلين، فإنهما لم يتعاونوا في إنتاج أية معرفة سوسولوجية، وسرعان ما ظهر الشقاق بينهما بسبب تزايد الانتقادات التي وجهها بورديو للنظام التعليمي الفرنسي؛ ذلك أن أرون كانت له مواقف سياسية محافظة ومعتدلة، بينما انضم بورديو إلى اليسار. وربما لمس أرون أنه معني بانتقادات بورديو نظراً لأن الأول كان يدافع على النظام الجامعي الفرنسي، بينما كان الثاني ينتقد الدور الذي يقوم به هذا النظام في إعادة إنتاج التفاوتات الطبقية، ولا سيما في كتابه (الورثة). فمن المعروف أن أرون وقف ضد الطلبة الذين خاضوا معركة أيار/مايو (1968م)، وطالب بالحد من دخولهم إلى الجامعة، بينما كان بورديو متعاطفاً معهم، على الرغم من أنه كان يعتقد أنهم إراديون بشكل ساذج؛ لأنهم يجهلون البنيات العميقة التي تؤدي إلى إعادة إنتاج الفروق الطبقية، ويجهلون الدور الذي تقوم به الجامعة كمؤسسة في تلك العملية. هذه الخلافات أدت إلى انفصال بورديو عن أرون، ودفعته إلى تأسيس (المركز الأوربي للوسولوجيا)، ثم إلى إحداث مجلته العلمية (ARSS) (Actes de la Recherche en Sciences Sociales)، التي كانت مجالاً لنشر نتائج البحوث التي أجراها بمشاركة مساعديه أمثال لوك بولتانسكي وجون-كلود باسرون ومونيك دوسان مارتان في المركز الأوربي للوسولوجيا، وكذا لنشر الأفكار الجديدة والتجديدات النظرية التي توصلوا إليها من خلال أبحاثهم، فضلاً عن ترجمة أعمال كثير من الباحثين والمفكرين الأجانب التي تتلاءم مع الاهتمامات النظرية للمركز والمجلة.

تزامن تأسيس المركز مع نشر بورديو لما يشبه الكراسة الجامعية حول مهنة ممارسة العلم الاجتماعي؛ وهو كتاب (مهنة السوسولوجي)⁽¹⁾ (Bourdieu et al., 1968). لم يكن هدف الكتاب هو الترميز التجريدي للمعرفة السوسولوجية، وإنما مساعدة الطلبة وممارسي السوسولوجيا على اكتساب مهارات عملية للممارسة السوسولوجية، وتزويدهم بهابتوس علماء الاجتماع. وأكمل بورديو رسالته كعالم اجتماع في سلسلة من الإنتاجات الفكرية التي يصعب حصرها، حيث تشتمل على كتب ومقالات وحوارات ومحاضرات ومدخلات في التظاهرات الاحتجاجية وغيرها. هذه الأعمال يمكن تقسيمها إلى أربعة مراحل كبرى:

المرحلة الأولى تشتمل على كتاباته الأولى حول الجزائر (علم اجتماع الجزائر 1958م؛ العمل والعمال في الجزائر 1963م؛ الاجتثاث من الجذور 1964م)، وكذا كتاباته حول منطقته الأصلية البيارن (العزوبة والشرط الفلاحي 1962م).

وتشتمل المرحلة الثانية على أولى مشاريعه التي أنجزها في المركز الأوربي للسوسولوجيا حول التعليم والتربية (الورثة، 1964م) و(إعادة الإنتاج، 1970م)؛ وحول الثقافة (فن متوسط، 1965م) و(حب الفن، 1966aم). وتوّج بورديو هذه المرحلة بنشر كتابين أساسيين في المنهج السوسولوجي (مهنة السوسولوجي، 1968م)؛ و(مجمل نظرية للممارسة 1972م).

أمّا المرحلة الثالثة، فإنها تغطي أهم الدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزها في فرنسا: الحياة الثقافية (التمييز، 1979م)؛ الجامعة والمعاهد العليا (الإنسان الأكاديمي، 1984م)، و(نبالة الدولة، 1989م)؛ المنهج والفلسفة (الحس العملي، 1980م) و(أسئلة السوسولوجيا، 1980م)،

(1) Bourdieu, P., Passeron, J-C et Chambordon, J-C. (1968) Le métier de sociologue, Paris, Mouton.

و(درس في الدرس، 1982م)، و(أشياء مقولة، 1987م)، و(الأنطولوجيا السياسية لمارتن هايدغر، 1988م). ونشر في هذه الفترة أيضاً أهم أعماله في علم اجتماع اللغة (معنى الكلام، 1982م).

وتغطي المرحلة الرابعة والأخيرة العقد الأخير من حياته الذي ضاعف فيه حسه النقدي ضد الاقتصاد الليبرالي وانعكاساته الكارثية على حياة الناس (بؤس العالم، 1993م) و(البنيات الاجتماعية للاقتصاد، 2000م). وصدرت له في هذه الفترة كتيبات سجالية موجهة للجمهور الواسع (نيران مضادة، 1998م) و(نيران مضادة 2، 2001م)، و(في التلفزيون، 1996م). فضلاً عن ذلك، نشر بورديو كتاباً انتقد فيه الإنتاج الاجتماعي للتفاوتات بين الرجال والنساء (الهيمنة الذكورية، 1998م). وصدرت لبورديو في هذه الفترة أيضاً أعمال عديدة تضمّنت اهتماماته بالانعكاسية والفلسفة والمنهج (إجابات، 1992م) و(علم العلم والانعكاسية، 2001م). كما استأنف دراسة الفن في كتاب (قواعد الفن، 1992م)، وخصّص بعض دروسه الأخيرة في الكوليج دو فرانس للرّسام الفرنسي إدوارد مانيه (E. Manet) التي نشرت بعد وفاته في كتاب (مانيه. ثورة رمزية) (2013م). ونشر بورديو بالألمانية سيرة ذاتية سوسيولوجية (2001م) صدرت ترجمتها الفرنسية بعد وفاته تحت عنوان (المجمل من أجل تحليل ذاتي) (2004م)، فضلاً عن كتابه (في الدولة، 2012م).



الفصل الثاني

الهابتوس

يشغل مفهوم الهابتوس مكانة مركزية في الصرح النظري البورديوي، لدرجة أن عدّه كثير من شراح بورديو ونقاده أكثر المفاهيم أهمية في سوسيولوجيا الممارسة لديه (Bennewtz, 2002: 61; Throop et Murphy, 2002: 186). وقد عكف بورديو منذ مطلع ستينيات القرن العشرين على إعادة تحديد هذا المفهوم ليجعل منه المفهوم المركزي لمشروعه الفكري، وهو مشروع تأسيس «نظرية للممارسة» توحد بين البنيوية (structuralisme) والبنائية (constructivisme) (Bronckart et Schurmans, 2001: 153). ونظراً لهذه المكانة المركزية التي يشغلها مفهوم الهابتوس في نظرية بورديو السوسيولوجية، اخترنا تدشين عرضنا لهذه النظرية بتسليط الضوء على هذا المفهوم الذي يخترقها كلها. وسيلاحظ قارئ كتابنا هذا كيف أن تعريف كل المفاهيم المكوّنة لنظرية العالم الاجتماعي عند بورديو (المجال الاجتماعي، والحقل، ورأس المال، والعنف الرمزي، والهيمنة، والانعكاسية... إلخ) لا يستقيم إلا بالحضور الجوهرى لمفهوم الهابتوس؛ بل إن الموقع الإبستمولوجي الذي يشغله بورديو في حقل النظرية السوسيولوجية يدين بأكثر جزء منه لهذا المفهوم؛ ذلك أن فكرة الهابتوس هي التي مكنت بورديو من أن يتموقع «بين أطروحتين متطرفتين؛ فينوميولوجيا متشبهة بسبر القصديات دون اعتبار لتجذرها الاجتماعي، وبنوية تنبني على فكرة الانحاء الجذري

للذات» (Ansart, 1990: 35). ستكون محاولة تجاوز هذا التعارض بين المذهب الذاتي والمذهب الموضوعي موضوع الجزء الأول من هذا الفصل الذي سنقدم فيه المرجعيات الفلسفية لمفهوم الهابتوس بدءاً من الفيلسوف اليوناني أرسطو، وانتهاءً بالفيلسوف الألماني هوسرل، وكذا الاستعمالات التي خضع لها هذا المفهوم على يد العديد من السوسيولوجيين، ابتداءً من دوركايم وانتهاءً بنوربيرت إلياس. كما سنبرز الدور الإبستمولوجي الذي لعبه مفهوم الهابتوس في البناء النظري لبير بورديو.

وسنستأنف، في الجزء الثاني، مقارنة مفهوم الهابتوس من خلال بعده اللاعقلاني، محاولين إبراز الاستدلالات التي قدمها بورديو للبرهنة على غياب القصدية في الفعل الاجتماعي، وعلى أنها لا تلعب أي دور في إنتاج الممارسات الاجتماعية، محاولين إبراز الدور الذي أولاه بورديو لـ «الحس العملي» كمنتج للممارسات الاجتماعية، ومن خلالها للواقع الاجتماعي. ولتقريب فكرة الحس العملي بشكل أكثر وضوحاً، سنعرض أهم المساهمات الفلسفية والسوسيولوجية التي قاربت «المعرفة الضمنية» انطلاقاً من النصف الثاني من القرن العشرين، لننتقل إلى تفصيل الحديث عن الحس العملي كمعرفة مضمرة ولاواعية.

وسنبرز في الجزء الثالث إحدى أطروحات بورديو المرتبطة بالهابتوس، وهي البعد الجسدي للبنيات الذهنية، وكيفية تحوّل الاجتماعي إلى استعدادات جسدية؛ أي إلى معرفة بالجسد. وفي الجزء الرابع والأخير، سنبين كيف لعب مفهوم الهابتوس الدور الأساسي في انتقال بورديو من اعتماد «القواعد» في تحليل الحياة الاجتماعية إلى استعمال مفهوم «الاستراتيجيات»، محاولين إبراز أهم خصائصها.

I- تجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية:

تجد الأهمية الكبيرة التي أولاه بورديو وشرّاحه ومنتقدوه لمفهوم الهابتوس تفسيرها في الدور النظري؛ بل والأنطولوجي، الذي لعبه هذا

المفهوم في إغناء النظرية السوسولوجية؛ فهذه الأخيرة ظلّت سجيّنة دوغمائية برادايماية تآرجح بين حدّي ثنائيات عديدة موروثّة عن التقليد الفلسفي؛ الذات والموضوع، الفكر والواقع، العقل والتجربة، الفاعل والبنية، الجسد والروح... إلخ. وهيمنت هذه الثنائيات على الفكر السوسولوجي منذ نشأته لعقود طويلة، وما زالت إلى اليوم. وليس مفهوم الهابتوس سوى «عامِلٍ نظريّ» الهدف منه تجاوز هذه «التعارضات المزيّفة» وبيان تهاقتها النظري والأنطولوجي.

انشغلت السوسولوجيا منذ نشأتها بمسألة الوضعية الأنطولوجية للظاهرة الاجتماعية؛ وتجسّد هذا الانشغال في نقل السجال الفلسفي حول أولوية العقل والتجربة في إنتاج المعرفة البشرية إلى حقل السوسولوجيا. وليس الخلاف الإبستمولوجي والنظري بين المذهب الشمولي (holisme)، مُمثلاً في إميل دوركايم، ومذهب الفردانية المنهجية (individualisme methodologique)، مُمثلاً في ماكس فيبر، سوى امتدادٍ لذلك السجال الفلسفي الخصب حول مصدر المعرفة الإنسانية. غير أن انخراط التفكير السوسولوجي في هذا النقاش لم يقتصر على مسألة مصدر المعرفة؛ بل اتخذ بُعداً يرتبط بمدى الخصوصية النوعية لهذا العلم الجديد (السوسولوجيا) من خلال تحديد موضوعه ومنهجه.

اتخذ هذا السجال الفكري في حقلي السوسولوجيا والفلسفة أشكالاً متعددة، تمثلت في ثنائيات عديدة: الفكر/الواقع، والمذهب الموضوعي/المذهب الذاتي، والفاعل/النسق، والذات/الموضوع، والخارج/الداخل، والبنائية/البنوية، والبنيات الموضوعية/البنيات الذهنية، والإنسان الاقتصادي/الإنسان السوسولوجي... إلخ. وإذا كانت هذه الثنائيات قد ساهمت بشكل حاسم في تعزيز موقع السوسولوجيا بين العلوم الإنسانية عموماً والعلوم الاجتماعية خصوصاً، ولاسيما من خلال البحث في الوضع الأنطولوجي لموضوعها وفي المناهج الملائمة لمقاربتة، فإنّها عملت من

جهة أخرى على دعم آراء المتشككين في علميتها، هؤلاء المتشككون الذين يؤكدون كون اختلافات علماء الاجتماع العديدة حول تخصصهم المعرفي يعكس غياب قواعد علمية صارمة يقوم عليها هذا الأخير.

وقد حاول العديد من أهل الاختصاص إيجاد حلٍّ لهذه التعارضات، سواء بتبني واحد من أطرافها، كما فعل دوركايم وبارسونز وهربيرت ميد ودارندورف وأنصار المذهب النسقي والبنوية والسلوكية عندما اتخذوا موقفاً دفاعياً عن البراداييم الشمولي التفسيري، أو فيبر وغارفينكل وشوتز وأنصار نظرية الاختيار العقلاني الذين دافعوا عن البراداييم الفردي التأسيسي؛ أو من خلال محاولة تجاوز التعارض بين حدي الثنائية وصهرهما في تجريد واحد، كما فعل بورديو بفضل مفهوم الهابتوس، أو غيدنز بفضل مفهوم البنية (structuration)، أو ميشيل كروزي وإرهارد فريدبيرغ بفضل مفهوم العقلانية المحدودة، أو إرفين غوفمان بفضل مفهوم نظام التفاعل.

معلوم أن براداييم الإنسان السوسولوجي (homo sociologicus) هيمن على الفكر السوسولوجي طيلة العقود السبع الأولى من القرن العشرين بفضل الموقع الأكاديمي المهيمن الذي كان يشغله كل من دوركايم في فرنسا وبارسونز في الولايات المتحدة الأمريكية. ويرتكز هذا الموقف الكلي على مسلّمة أن موضوع النظرية الاجتماعية هو الحدث الاجتماعي الذي يتجاوز حجم الأفراد الذين يكوّنونه، ويتعالى عليهم، ويصبح ذا سلطة عليهم؛ إذ يعتقد دوركايم أن المعايير الاجتماعية أحداثٌ اجتماعيةٌ تنتمي إلى المستوى الماكرواجتماعي، ترغم الأفراد على التصرف طبقاً للاعتبارات الماكرواجتماعية؛ فالأفراد إذاً مُكْرَهُونَ على الفعل تحت تأثير توقعات الأدوار القوية.

ومن جهته، يرى بارسونز أن الفاعل الاجتماعي هو فرد خاضع للمعايير، والوضعية التي يوجد فيها ليست فحسب نظاماً اجتماعياً يفرض بعض أنواع الأفعال، وإنما هي ضرورة ثقافية قصوى؛ فأنموذج الإنسان

السوسيولوجي يشدد على المعايير الماكرواجتماعية والبنوية التي تمارس تحديداً قوياً لأفعال الأفراد. بهذا المعنى، إن النظام الاجتماعي يضمن وجوده بألية استدماج الأفراد للمعايير والقيم الاجتماعية. ويشدد بارسونز على أن الفعل يجد تفسيره في التركيبة المكوّنة من نسق الشخصية والنسق الاجتماعي والنسق الثقافي. ويرى أن الثقافة، أهم هذه العناصر الثلاثة؛ تتكون من دلالات رمزية هي القيم والمعايير والرموز، وهي التي توجه أفعال الأفراد (Parsons & Shils, 1951).

وهذا ما تتضمنه أيضاً فكرة رالف دارندورف القائلة: إن جماعة الأنداد هي التي تحدد أساساً مجموع أدوار الفرد؛ ذلك أن الفرد يخضع لضغوط الأنداد ويقبل المعايير التي يضعونها لتصبح أمراً بدهياً لديه. يقيم دارندورف نظريته في الصراع على مدلول القيم المشتركة أو المقتسمة كأساس للفعل الاجتماعي الذي يحيل أساساً على الفرد المدرك كذات للفعل؛ بينما تحدّد القيم الفعل بما أنها تدرج في وعي هذه الذات الفردية، وتتجسّد فعلياً من خلال إرادته. هذه القيم تستفيد من وساطة الضوابط والمعايير أو الاتجاهات التي تشكل مضمون الأدوار. بالنسبة لدارندورف، كما هو الحال بالنسبة لبارسونز، تعدُّ الأدوار مجموعات من الاتجاهات الكامنة في الفرد في وضعية اجتماعية معطاة وتطابق القيم والأهداف التي تهدف إلى تحقيقها في إطار هذه الوضعية التفاعلية. فمن دون قيم مشتركة تصبح العلاقات الاجتماعية مستحيلةً، ومن ثمّ، لكي يحقق الفرد ذاته يجب عليه قبول أن يضحي بحريته الفردية الطبيعية، وأن يمثل للضوابط الاجتماعية. هذه الأطروحة يتضمنها المقال الذي خصّصه دارندورف لمفهوم الدور الاجتماعي تحت عنوان (الإنسان السوسيولوجي): إن الإنسان السوسيولوجي هو الإنسان الذي فقد «فرديته وحرّيته الطبيعيّتين» و«المطلقتين» و«البكرّين» عندما قبلَ بمحض إرادته الخضوع للإكراه الاجتماعي الذي يتحول بذلك إلى قاعدة أخلاقية، كما توضح ذلك قولته الآتية: «إن المجتمع هو القناع المسرحي

المفروض على الفرد، الإنسان السوسولوجي، هذا الإنسان الذي رأى ظلّه يتحوّل إلى سيّده» (Dahrendorf, 1968: 44).

وبالمقابل، إن أنصار السوسولوجيا التأويلية يعتقدون أن قبول هذه الأدوار يمكن أن يكون «إرادياً» (Kirchbeig, 2007: 116). فالأدوار، في رأيهم، لا يتعهد بها الفرد بوصفه متلقياً سلبياً لها؛ بل بوصفه صانعاً نشطاً، حتى وإن كانت هذه الأدوار تحتاج إلى توجيه الأنداد أو توجيه جماعات اجتماعية أخرى. وهذا ما يؤول إلى براداييم الإنسان الاقتصادي (homo oeconomicus) الذي ينظر إلى الفرد كفاعل عقلائي يُمارس بحرية وعن وعي قدراته على اتخاذ القرار؛ فالفرد هنا كائن يتمتع بقدرة على اتخاذ قرارات واعية بخصوص الأهداف التي يجب السعي إلى تحقيقها والوسائل التي تمكنه من ذلك، واعياً بمحدودية الوسائل المتوافرة، ومستخدماً الموارد النادرة استخداماً عقلائياً. ها هنا يركز نموذج الإنسان الاقتصادي على أفعال الأفراد التي تقودها الاعتبارات العقلانية والحساب.

هذه الهوة القائمة بين أنموذجي الإنسان السوسولوجي والإنسان الاقتصادي هي ما حاول بيير بورديو ردمها انطلاقاً من أنثروبولوجيا لاديكارتيّة، وذلك في سياق اعتراضه على اختزال السوسولوجيا إمّا في فيزياء اجتماعية تدرّس البنيات المادية وإمّا في فينومينولوجيا بنائية تدرس الأشكال المعرفية؛ واقترح في مقابل هذه النظرة الاختزالية «بنويةً تكوينيةً» تُوحّد بين قطبي الثنائية؛ ذلك أن بورديو يعتقد أنه يجب تجاوز التعارض الزائف القائم بين المعرفة العملية المُستَبَدَّنة⁽¹⁾ من جهة، والبنيات الموضوعية

(1) فضلنا ترجمة الكلمة الفرنسية (incorporation) بالكلمة العربية «استبدان»، والتي تعني في سوسولوجيا بورديو أن الفرد يدخل في جسده البنيات الموضوعية التي تحدّد وجوده، وذلك في شكل استعدادات؛ أي في شكل ميولات شبه طبيعية إلى الفعل والتفكير في وضعيات التفاعل الاجتماعي المختلفة. وقد سبق أن ترجمها بعضهم بكلمة «استبطان» التي يكمن عيبها في احتمال خلطها بمعنى الكلمة الفرنسية (introspection) المستعملة في التحليل النفسي، والتي تعني ملاحظة الذات بشكل =

الخارجية من جهة أخرى. وبدا له أن أهم ممثلين لهذين القطبين من التعارض هما البنيوية والفينومينولوجيا.

يعيب بورديو على النظرية البنيوية كونها تتعامل مع الذات الفاعلة ككائن سلبي ما دام سلوكها يندرج في بنيات سابقة عليه في الوجود تشتغل على مستوى اللاشعور، وتحيين في الفرد «قوانين اشتغال العقل البشري» (العقل الهيجلي)؛ إذ ترى البنيوية في الأعمال اليومية التي ينجزها الأفراد وفي البناءات الثقافية التي ينشئونها مجرد تحيينات تاريخية وعرضية لعقل يتجاوزهم، ويتميز بالثبات والكونية، ويشغل دوماً تبعاً للقوانين نفسها التي تعتقد البنيوية أنها تتحكم في اللغة والأساطير والطقوس والممارسات الزوجية وتمثلات الطبيعة... إلخ. إنَّ رغبة كلود ليفي ستروس في استخلاص البنية اللازمنية التي تقوم عليها الفوضى الظاهرة للأفعال البشرية تجعله يهتم بنتيجة الفعل؛ أي الفعل المنجز (opus operatum)، وليس بطريقة إنجاز الفعل؛ أي بالممارسة (modus operandi).

فضلاً عن هذه الانتقادات التي وجهها بورديو للبنيوية، والتي خصص لها صفحات عديدة في (الحس العملي)⁽¹⁾، عاب على الماركسية، باعتبارها مذهباً موضوعياً خالصاً، أخطأها المنهجية والإبستمولوجية المتمثلة في ميلها إلى تشييء بعض التجريدات كـ «أنماط الإنتاج»، تماماً كما تفعل البنيوية عندما تشييء بعض التصوّرات للبنيات التوليدية الضمنية، وإلى اعتبارها

= منهجي لحالاتها الداخلية ولما يجري من عمليات داخل وعيها الخاص؛ كما تُرجمت بكلمة «استدماج» التي لا يمكن أن تفيد المعنى المقصود من (incorporation) إلا إذا أضيف لها نعت «الجسدي» (الاستدماج الجسدي).

وفي مقابل هذه الترجمات المعيبة، ارتأينا تعريبها بلفظ «استبدان» التي تفيد بشكل واضح العمليتين المقصودتين بالاصطلاح الفرنسي: أولاً، استدخال الاستعدادات والاتجاهات والمعرفة في البدن (الجسد)، وثانياً، عملية تحويل هذه العناصر إلى مكونات للجسد نفسه.

(1) Bourdieu, P. (1980) Le sens pratique, Paris, coll. «Le sens commun», Minuit.

«عوامل مسؤولة عن الفعل التاريخي، أو قوّة قادرة على إكراه الفعل. ويرى أن مثل هذه التفسيرات الماركسية، ذات النفحة البنيوية الخالصة، هي في أحسن الأحوال تفسيرات ناقصة ومختصرة؛ ذلك أن البنيات «لا توجد ولا تتحقّق من تلقاء ذاتها؛ بل بفضل نسق استعدادات الفاعلين» (Bourdieu, 1969: 705).

ليست السوسولوجيا، حسب نظرية الممارسة البوردبوية، فيزياء اجتماعية تتعامل مع الأفعال في استقلال عن «مبدئها التوليدي» الذي يكمن في «حركة تحقّقها نفسها». لكن ذلك لا يعني أن بورديو يتبنى المذهب الذاتي الذي يقارب الفعل بإحاطته إلى الأهداف التي يعبر عنها الفاعلون علناً، أو إلى استباقات ردود فعل الفاعلين الآخرين، كما هو الحال بالنسبة للمذهب التفاعلي الذي «يرجع العلاقات بين المواقع في البنيات الموضوعية إلى علاقات تداوتية (intersubjectives) بين الفاعلين الذين يشغلون تلك المواقع» (Bourdieu, 2000: 238). وبعبارة أخرى، إن المذهب التفاعلي، باعتباره أحد أشكال المذهب الذاتي، يؤمن بأن الواقع الاجتماعي هو نتاج لصراع المواقف (les prises de positions) وليس لصراع المواقع (les positions). ويقلب بورديو هذا المنظور ويؤكد أن «حقيقة التجارب تكمن في البنيات التي تحددها» (Ibid: 237).

تعرضت النظريات الذاتية لنقد بورديو لاذع في كتاب (الحس العملي)، ولاسيّما في فصل (الأنثروبولوجيا الخيالية للمذهب الذاتي)، الذي عبّر فيه بجلاء عن ابتعاده عن الفينومينولوجيا السارترية. كما هاجم بقوة النظريات الاقتصادية للفاعل العقلاني التي يرى أنها تقيم مقاربتها على أنثروبولوجيا وهمية تتأرجح بين مذهب ذاتي مفرط يشدد على الفاعل الواعي بأهدافه، وآلية تجعل من غايةٍ وحيدةٍ (الحصول على أكبر قدر من المنفعة) مبدأً كلِّ فعلٍ «عقلاني». يقول بورديو في هذا السياق: «إن المذهب الاقتصادي الغائي، الذي يعلل الممارسات بإرجاعها بشكل مباشر وحصري

إلى منافعها الاقتصادية المُدرَكة كغاياتٍ مطروحة طرْحاً واعياً، يشترك مع المذهب الاقتصادي الميكانيكي الذي يرجع الممارسات بطريقة لا تقل مباشرةً وحصراً إلى المنافع الاقتصادية المحددة بطريقة ضيقة، ولكن المدركة كأسباب، متجاهلاً واقع أن الممارسات يمكن أن تكون لها مبادئ أخرى غير الأسباب الميكانيكية أو الغايات الواعية، وأن تخضع لمنطق اقتصادي دون أن تكون خاضعة لمنافع اقتصادية خالصة» (Bourdieu, 1980a: 85).

نستخلص من هذا الاستشهاد أن بورديو يرفض المذهب الاقتصادي (économisme) الذي يتصور، من زاوية نظره الذاتية، فاعلاً عقلاً يوجّه أفعاله إلى تحقيق أكبر قدر من الفوائد المحددة بشكل واع (المذهب الغائي)، ويتصوّر، من زاوية نظره الموضوعية، أسباباً اقتصادية آلية (المذهب الميكانيكي). ويمثل هذان التصوّران أيضاً المذهب الذاتي لوجودية جان-بول سارتر والمذهب الموضوعي لبنوية كلود ليفي-ستروس (Bourdieu, 1980a: 85-86).

دفع استخدام بورديو للعديد من المفاهيم الفينومينولوجية ببعضهم إلى مقارنته بـ «منظري البنائية الاجتماعية» (constructivisme social) أمثال بيرغر ولوكمان، لكن، وعلى الرغم من كون بورديو يركز على أهمية الفاعل في نظرية المعرفة (Swartz, 1997: 95-98)، فإن مشروعته يتعارض بصورة واضحة مع البنائية الفينومينولوجية الاجتماعية على المستويين المنهجي والنظري؛ فمن الناحية المنهجية، تعدُّ هذه الأخيرة «منهجاً وصفيّاً خالصاً» «يمسك عن تقديم أي افتراض سببي أو توليدي» (Berger & Lukmann, 1967: 20). وبالمقابل، تركز مقاربة بورديو على التحليل السببي والتوليدي الذي يرفض إقصاء البنائية الاجتماعية الفينومينولوجية للشروط الاقتصادية والاجتماعية للموقف الطبيعي. ومن الناحية النظرية، يؤكّد بيرغر ولوكمان أنه «بما أن الإنسان يتخذ شكلاً خارجياً، فإنه يبني العالم الذي يتخذ فيه هذا الشكل؛ إذ يعكس معانيه الخاصة على الواقع أثناء عملية اتخاذ شكل

خارجي» (Ibid: 104). وفي مقابل ذلك، يؤكّد بورديو أن العالم الاجتماعي يقوم على علاقات لازمة وليس على المعرفة المشتركة المتعدية، ولا ينتج البناء عن معانٍ ذاتية ما دام الفاعلون يبنون واقعهم انطلاقاً من وجهات نظر ومنافع ومبادئ رؤية يحددها الموقع الذي يشغلونه في العالم (Lau, 2004: 371). يعترف بورديو للفينومينولوجيا الاجتماعية بفضل إعطاء أهمية للمعرفة العادية والكفاءة العملية في إنتاج المجتمع من خلالها تأكيداً على أن الواقع الاجتماعي إنجاز عارض ومستمر يمارسه فاعلون اجتماعيون مؤهلون يعملون باستمرار على تشييد عالمهم الاجتماعي من خلال الممارسات المنتظمة لحياتهم اليومية، كما يقول هارولد غارفينكل. وبالمقابل، ينتقد بورديو توقف الفينومينولوجيا الاجتماعية عند تلك النقطة؛ لأنها عندما تعدُّ البنيات الاجتماعية مجرد تجميع لاستراتيجيات الأفراد وتصنيفاتهم، فإنها تخطئ نقطة أساسية، وهي تعليل استمرار تلك الاستراتيجيات واستمرار البنيات الموضوعية التي تنتجها.

كيف إذاً حاول بورديو «تجاوز» هذه التعارضات القائمة بين المذهب الذاتي والمذهب الموضوعي؟ لقد شدّد بورديو بالفعل على الطبيعة «الداخلية» المزدوجة للواقع الاجتماعي. فالحياة الاجتماعية مشروطة مادياً وقائمة على عناصر مادية، لكن الشروط المادية تؤثر في السلوك بوساطة من المعتقدات والاستعدادات والتجارب الفردية، كما أن الحياة الاجتماعية لا توجد إلا من خلال تجارب وأفعال الأفراد المُتوسّط لها رمزياً، لكن بما أن هؤلاء الأفراد تكونوا في شروط مادية محدّدة للوجود، فإن كلّ نشاط، بما فيه النشاط الرمزي، يتوقّف على الوقائع الاجتماعية التي تسبق هذا النشاط في الوجود وتمتع باستقلالية عنه. إن المذهب الذاتي يجهل الإكراهات الخارجية التي يخضع لها الفاعلون بوساطة التربية والتنشئة الاجتماعية وشروط الحقل الذي ينشطون فيه (Brubaker, 1985: 751). لكن المذهب الموضوعي يجهل «موضوعية الذاتية» (Bourdieu, 1980a: 233-234) و«واقع التمثيل»

(Bourdieu, 1979a: 482-484)؛ لأنه لا يعترف بأن تجارب الأفراد للواقع الاجتماعي، وبأن التصورات التي يحملونها عنه تُمثّل أحد مكونات هذا الواقع؛ لذلك يرى بورديو أن نظرية قائمة على جدل العلاقة بين المادي والرمزي وحدها القادرة على أن تكون نظرية ملائمة للعلم الاجتماعي، ومكان حصول هذا الجدل هو «الهابتوس».

تترتب عن التعارض بين «الذاتي» و«الموضوعي» مشكلات عديدة جردها روجرز بروباكر في مقال خصصه لإعادة النظر في النظرية السوسولوجية الكلاسيكية انطلاقاً من زاوية النظر البوردويوية (Brubaker, 1985: 751-757):

المشكلة الأولى، تتمثل في التعارض بين المكونات المادية للعالم الاجتماعي والأبعاد الرمزية والمعرفية للحياة الاجتماعية. هذا التعارض يذكّرنا بالتمييز الذي أجراه دوركايم بين نوعين من المؤسسات؛ المؤسسات الاجتماعية المجسّدة في الأسرة والدين والقانون واللغة والمدرسة... إلخ، والمؤسسات المنطقية المتمثلة في مقولات الإدراك ومبادئ العقلانية والتمثلات الجماعية.

المشكلة الثانية، تكمن في التعارض بين المكوّن الاقتصادي والمكوّن الثقافي (أي غير الاقتصادي) للحياة الاجتماعية. هذا التعارض تترتب عليه تعارضات أخرى يمكن التعبير عنها بالتساؤلات الآتية: كيف يمكن تصور العلاقة بين المصالح الاقتصادية والمصالح «المثالية» بالمعنى الفيبييري للكلمة؟ ما العلاقة بين السلطة الاقتصادية وأشكال أخرى من السلطة، ولاسيّما النفوذ الاجتماعي المرتبط بالمكانة الاجتماعية والشرف؟ ما طبيعة العلاقة القائمة بين المؤسسات الاقتصادية ومؤسسات أخرى؛ كالقراية والنظام التربوي والمنظومة القانونية والنسق الثقافي؟ إن «المذهب الموضوعي»، انطلاقاً من هذا المنظور، يتضمن نزعة اقتصادية تصادر على كون المصالح «المثالية» هي ظواهر فرعية للمصالح الاقتصادية، وعلى كون السلطة الاقتصادية هي مصدر المكانة الاجتماعية، وتؤكد تلك النزعة

الاقتصادية أن الظاهرة الاجتماعية تتحدد «في آخر مستوى» (ماركس) بمنطق الإنتاج والتبادل وحده. وفي مقابل المذهب الاقتصادي تؤكد نظريات أخرى أن المصالح المثالية تتمتع باستقلال عن المصالح الاقتصادية، كما تشدد على استقلال الموارد غير الاقتصادية ونماذج ممارسة السلطة والنفوذ غير الاقتصاديين عن المصالح المادية؛ وتشبث هذه النظريات بفكرة أن الثقافي يحدّد كل الظواهر الاجتماعية، بما فيها الظاهرة الاقتصادية.

المشكلة الثالثة، تستحضر العلاقة بين الصدق الموضوعي لنظرية المعرفة حول الحياة الاجتماعية، وهي النظرية التي يبنها ملاحظون خارجيون دون الرجوع إلى تصورات الفاعلين من جهة، ومن جهة أخرى اليقين الذاتي الذي يميّز تصورات الفاعلين وتمثلاتهم للحياة الاجتماعية. يحيل «المذهب الذاتي» هنا على النظرية السوسولوجية الفينومينولوجية التي تحاول الإمساك بـ «المعرفة التي تقود السلوك في الحياة اليومية»، والتي وضعها بيتر بيرغر وتوماس لوكمان على أساس أن التصورات اليومية للفاعلين (التي طوروها «في الممارسة ومن أجلها» بلغة دوركايم) هي ما يحدد «واقعياً» ما يفعلونه. وبالمقابل، يشتمل «المذهب الموضوعي» الماركسية والنظرية السوسولوجية البنيوية اللتين تنكران الفعالية الواقعية لتصورات الفاعلين لنشاطهم الخاص؛ أي لـ «المعرفة اليومية» التي تدافع عنها الفينومينولوجيا الاجتماعية. وبذلك، إن «المذهب الموضوعي» يركّز على الأولوية الأنطولوجية والتفسيرية لـ «النماذج»؛ أي على «البنيات العميقة» (حسب تعبير جان بياجيه) ككيانات يستطيع المُنظّر الإمساك بها من خلال النظر العميق بينما لا يراها الفاعلون.

المشكلة الرابعة، هي مشكلة العلاقة بين ما يوجد «في» الأفراد وما يوجد خارجهم. هنا تعني كلمة «ذاتي» ما يوجد في الأفراد، سواء كان مؤقتاً كرجبة أو فكرة عابرة، أو دائماً كاستعداد راسخ أو عادة متأصلة أو حكم مسبق عميق أو ذوق مكتسب؛ بينما تعني كلمة «موضوعي» ما هو مستقل وخارج عن الأفراد. هنا يتضمن «المذهب الذاتي» الفردانية المنهجية أو

الفردانية الأنطولوجية، في حين يحيل «المذهب الموضوعي» إلى مجموعة من المواقف المعارضة للفردانية، كالبنوية والوظيفية والدوركايمية التي تميل إلى اعتبار الوقائع الاجتماعية كما لو كانت أشياء خارجة عن الأفراد وتمارس إكراهاً عليهم.

المشكلة الخامسة، هي مشكلة العلاقة بين النموذج الغائي والنموذج الآلي للسببية. في هذا السياق، يرمز «المذهب الموضوعي» للتصور الميكانيكي واللاذاتي للسببية، ويستند إلى نظرية الشخص كمستجيب آلي بهذا القدر أو ذاك لمثيرات الوسط (السلوكية) أو كحامل لعلاقات موضوعية يتم الإمساك بها في لعبة المحددات البنيوية (ماركسية ألتوسير). وعلى العكس من «المذهب الموضوعي»، يركز «المذهب الذاتي» على تصوّر غائي للسببية الاجتماعية يقوم على نظرية إرادوية أو عقلانية للشخص كذات تتصرف وفق مبررات (raisons) لا وفق أسباب (causes).

المشكلة السادسة، تتعلق بالوضع الإبستمولوجي لتصورات الفاعلين وتصورات العلماء. تبعاً لهذه الإشكالية، تُنعتُ تصوراتُ الفاعلين بالذاتية، بينما توصف تصوراتُ الملاحظ الخارجي بالموضوعية. يُشير «المذهب الذاتي» هنا إلى الأطروحة الإبستمولوجية (كالتي قدمها وينتش (Winch) مثلاً) القائلة إنه يجب على التصورات العلمية أن تُستمدَّ من تصورات الفاعلين؛ بينما يرمز «المذهب الموضوعي» إلى الأطروحة النقيض (كالتي قدمها دوركايم مثلاً) التي تؤكّد أن تصورات الفاعلين، مهما كانت مفيدة علمياً، فإنها تبقى غير جديرة بالثقة إبستمولوجياً؛ ولذلك يجب على العالم استبعادها.

المشكلة السابعة، تتمثل في العلاقة بين أبعاد الحياة الاجتماعية التي يمكن، أو لا يمكن، الإمساك بها علمياً بوساطة تقنيات العلم الكلاسيكي. وبعبارة أخرى، إنها إشكالية العلاقة بين «تبلورات» الواقع الاجتماعي المدرك كتصنيفات في لحظةٍ محدّدةٍ للخصائص الملاحظة الخاصّة بمجموعة من الناس من جهة، والتدفّق المستمر للواقع الاجتماعي المدرك كوحدة

متواصلة للحياة الاجتماعية كما هي مختبرة فعلياً في الزمن المتدفق. بخصوص هذه المشكلة، ترمز كلمة «موضوعي» للتقنيات التصويرية المستعملة كلاسيكياً في فهم الواقع الاجتماعي كشكل متبلور. أمّا كلمة «ذاتي» فتحيل إلى التقنيات غير التصويرية، ولا سيّما تلك التي ترجع للروائيين أمثال بروس أو جويس، التي تستخدم لفهم الحياة المتدفقة. وارتباطاً بهذه المشكلة، يعني «المذهب الموضوعي» المقاربة الوضعية أو المقاربة الإمبريقية اللتين تعتمدان بشكل حصري على التقنيات الإجرائية؛ ويرمز «المذهب الذاتي» إلى رفض التقنيات العلمية التصويرية الواعية بذاتها لصالح تقنيات لاصورية قادرة على سبر غور الواقع الاجتماعي كما هو معاش.

المشكلة الثامنة والأخيرة، هي مشكلة العلاقة بين وجهة النظر النظرية ووجهة النظر العملية، بين الغايات المعرفية لملاحظ الحياة الاجتماعية والغايات العملية للفاعلين المشاركين في الحياة. ها هنا تعني كلمة «موضوعي» ما هو نظري، وتعني كلمة «ذاتي» ما هو عملي. ويبدو أن «المذهب الموضوعي» يوحي بنزعة علمية متعجرفة (علموية)، بينما يوحي «المذهب الذاتي» بنزعة شكّية أو نزعة نسبية إبستمولوجية.

يشير روجرز بروباكر (Brubaker, 1985: 750) إلى أن الموضوعي والذاتي ليسا «بعدين» أو «مظهرين» أو «عنصرين» للحياة الاجتماعية؛ بل إنهما مفهومان متلازمان وحَدَّان متكاملان لتعارض مفهومي مجرد وعام للغاية سبق أن عرضنا المشاكل التي يطرحها.

هذه المشكلات الإبستمولوجية التي عرضها بروباكر تنتج، حسب بورديو، عن التعارضات التي تقيمها المذاهب الغائية والمذاهب الميكانيكية بين الذاتي والموضوعي. وقد توصل بورديو إلى حلّ تلك المشكلات باستناده إلى نظرية الهابتوس «التي تهدف إلى إتاحة إمكانية خلق علم للممارسات متحرّر من ضرورة الاختيار بين النزعة الغائية والنزعة الميكانيكية» (Bourdieu, 1980b: 119).

يعترف بورديو بأن مفهوم الهابتوس، «هذا المفهوم الأرسطي-الإكوييني القديم» الذي أعاد مقارنته بشكل جذري من أجل «الإفلات من الخيار بين بنيوية من دون ذات وفلسفة الذات» (Bourdieu, 1987: 20)، كان «موضوع استعمالات سابقة لا حصر لها على يد مفكرين مختلفين أمثال هيغل وهوسرل وفيبر ودوركايم وموس» (Ibid: 22). لكن بورديو سيستعير مفهومه المتسق للهابتوس من مفكرين آخرين لم يستحضر أسماءهم بشكل صريح كمرجعيات حقيقية، من بينهم على الخصوص بانوفسكي وليينتز. وفيما يأتي، ولأغراض توضيحية، سأقوم بجرد للكيفيات التي تناول بها هؤلاء المفكرون مفهوم الهابتوس.

قطع مفهوم الهابتوس مساراً تاريخياً طويلاً دشّنه مع أرسطو، ولا يزال يمارس تأثيره بقوة في الوقت المعاصر. وحمل هذا المفهوم مضامين مختلفة تبعاً للنوايا النظرية لمستعمليه والسياقات الفكرية والتاريخية التي استعمل فيها؛ غير أن هذا المفهوم عرف لدى علماء الاجتماع السابقين على بورديو استعمالاً محدوداً، ولم يرقّ إلى مستوى المفهوم السوسولوجي كما هو الحال عند السوسولوجي الفرنسي الذي جعل منه الأساس الذي يقوم عليه صرحه النظري برمّته.

لنبداً أولاً بالمعاني الاصطلاحية للفظ هابتوس كما جاءت في قواميس اللغة والقواميس المتخصصة؛ ففي معناه المشترك، كما جاء في قاموس روبير، يعني الهابتوس «أسلوب وجود» (Robert, 1993: 1194)؛ ويقدمه أندري لالاند على أنه «ظواهر اجتماعية يمكنها أن تنتج عادةً من دون أن يكون المشاركون فيها واعين بها: إن اللغة والطبائع أمثلة عنها» (Lalande, 1997: 392-399).

ارتبط هذا المفهوم في بدايته بالمظهر، بالهيئة، بما هو ظاهر على الجسد. فقد استعمل الأطباء مصطلح هابتوس للتعبير عن المظهر الخارجي الذي يترجم حالة المريض العامّة؛ فالكلمة الفرنسية (malade) (مريض)

إدغامٌ للعبارة اللاتينية (male habitus) التي تعني «في هيئة سيئة». وما زال الأطباء يستعملون هذا اللفظ الوارد في كتب الطب الكلاسيكية، حيث يتحدثون عن «هابتوس القصور الدرقي» و«هابتوس السل» أو عن «هابتوسات مرضية». ومن جهة أخرى، كان مدرسو اللغة اللاتينية، لتوضيح النحو التمثالي، يستعملون الهابتوس في ارتباطه باللباس، وذلك من خلال العبارة الآتية: «يُغطي الهابتوس الروح كما يغطي اللباس الجسد». ويذكرنا إيرنان بأن كلمة (habit) (لباس) لم تكن تعني أي لباس، ولكن شكلاً نموذجياً، لباساً خاصاً، كلباس رجل الدين، ولباس الفارس، وعُدّة الجندي... إلخ. لقد كان الأمر يتعلق بلباس مُمأسسٍ يعبر عن وظيفة الشخص الذي يرتديه ويخوّل له التصرف طبقاً لوظيفته. ويمكن أن نلاحظ هنا علاقة (habit) (لباس) مع (habitude) (عادة)، والتي ترجمتها بشكل رائع اللغة الإيطالية من خلال الزوج (costume) (بدلة) و(coutume) (عادة أو عرف). ويشير فرانسوا إيران إلى أن (costume) مثل (habit) «ليس لباساً عادياً؛ إنه تثبيتٌ شكلي نموذجي على الفرد، أو إنه تثبيتٌ هابتوس جماعي موضح» (Héran, 1987: 389).

غير أن الهابتوس ليس عادة (habitude) على الرغم من تقاربهما اللفظي. فإذا كانت العادة مجرد تراكم سلبي لاستعمالات أصبحت ميكانيكية من شدة تكرارها، فإن الهابتوس ليس حالة؛ بل هو أسلوب وجود، استعداد الفرد الجسدي والأخلاقي للقيام بهذا الفعل أو ذاك؛ إنه موقف أو سلوك، إنه «خاصية دائمة يصعب تغييرها» على حد تعبير أرسطو (Grange, 2009: 35). ويمكن الإشارة لتأكيد هذا الاستنتاج إلى أن فعل (habere) القريب من كلمة هابتوس (habitus) يعني تَمَلَّك (avoir)، ومن ثم إن الهابتوس يحيل إلى كل ما يملكه شخص ما، وما يصنع هذا الشخص. إنه ممتلكات تحولت إلى كينونة؛ لذا إن الفضائل والرذائل تعدُّ استعدادات مكتسبة هي مصدر أنشطة أخلاقية وجسدية أخرى، ويعدها أرسطو أيضاً «أساس الاختيارات التي

يتخذها كل واحد وأساس ما يقوم به من أفعال» (Aristote, 2007b: 329). ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هذا المفهوم كان يطلق عليه أرسطو الكلمة اليونانية «هكزيس» (hexis) قبل أن يترجمه توما الإكويني في القرون الوسطى إلى اللاتينية بكلمة «هابتوس» (habitus).

قدمت جوليت غرانج (Grange, 2009: 36) عرضاً مفصلاً للطريقة التي فهم بها الفلاسفة وعلماء الاجتماع مفهوم الهابتوس، بدءاً من توما الإكويني الذي حاجج على أن الهابتوس ينتج من تراكم الممارسات؛ أي بوساطة التنشئة الاجتماعية: «لهذا السبب لا يمكن للهابتوس الفاضل أن يسببه فعلٌ واحدٌ؛ بل أفعال عديدة» (D'Aquin, 1984: qu.51, art.3)، «وعندما تتكاثر هذه الأفعال تولّد في القوة السببية خاصيةً تحمل اسم الهابتوس» (Ibid: qu.51, art.2). يشير توما الإكويني إلى أن الهابتوس ليس خاصية داخلية، ومن ثمّ لا يمكن تصوّره على أنه شيء نملكه؛ بل بوصفه أسلوب وجود.

يتحدث بورديو في أكثر من موضع من كتاباته عن «الهابتوس بوصفه طبيعة ثانية»، وعن «الهابتوس كتاريخ الذي أصبح طبيعة أو شبه طبيعة» (Bourdieu, 2000: 179)، وهو بذلك يعكس مضمون الهابتوس بمعناه السكولائي الذي يعبر عنه الإكويني فيما يأتي: «عندما يكون الفرد متوفراً على هابتوس، فإن ما يتطابق مع هابتوسه يصبح بالنسبة له شيئاً محبوباً في ذاته؛ لأنه يصبح بالنسبة له متوافقاً مع طبيعته؛ وذلك لأن العادة والهابتوس ينتهيان بأن يتحوّلا إلى طبيعة ثانية» (D'Aquin, 1984: qu.78, art.2).

من جهته، استخدم إميل دوركايم مفهوم «الهابتوس المسيحي» وأعطاه معنى استعدادٍ عقليٍّ وأخلاقيٍّ صاغته الجامعة القروسطوية أو المدارس اليسوعية على أساس الثقافة الوثنية. ويندرج هذا الهابتوس في جهاز مؤسساتي؛ فقد أدخل دوركايم مفهوم الهابتوس في الدرس الذي وجهه للطلبة المرشحين لاجتياز امتحان التبريز برسم الموسم الجامعي (1904-1905م) ليعرض القطائع التي أنجزتها أشكال التمدرس المسيحي الأولى مع

التربية القديمة: «لكي يكون الشخص مسيحياً، لم يعد يكفي أن يكون قد تعلّم هذا الشيء أو ذاك، أو كيف يميز بعض الطقوس أو النطق ببعض الصيغ، أو أن يكون على علم ببعض المعتقدات التقليدية؛ بل إن المسيحية تتمثل أساساً في نوع من الاتجاه الروحي (attitude d'âme)، في هابتوس معين لوجودنا الأخلاقي. إن إثارة هذا الاتجاه لدى الطفل ستكون هي المهمة الأساسية للتربية» (Durkheim, [1938]1990: 37).

فالهابتوس هو نتيجة لعملية تنشئة اجتماعية فردية، ويؤول إلى إشكالية جماعية: إشكالية الروح الاجتماعية التي يجعل منها دوركايم سبباً محدداً للشعور الديني؛ ففي كتابه (التطور البيداغوجي في فرنسا)، يطرح دوركايم تصوره للهابتوس في علاقته بالتربية. وبالفعل، لم تعد التربية مع التصور المسيحي للشخص تعني اكتساب مجموعة من الكفاءات الخاصة أو معارف معينة؛ بل أصبحت عملية تهدف أساساً إلى «التأثير فيما يشكل الوحدة الأساسية للشخصية» (Durkheim, [1938]1990: 36-37). إن المسيحية تقوم على «نوع من هابتوس ووجودنا» (Ibid: 37) بما هو اكتساب لاستعداد داخلي؛ أي لموقف روحي. هذا التصور المسيحي للتربية سينتقل إلى التربية الحديثة على يد الإنسيين الذين معهم «لم يعد الأمر يتعلق بإعطاء الطفل معارف كثيرة إلى هذا الحد أو ذاك، وإنما بأن يتم بناء حالة داخلية عميقة في داخله؛ أي ببناء نوع من القطبية الروحية التي توجهه في اتجاه محدد، ليس فقط في الطفولة، وإنما طوال حياته» (Ibid: 38). بهذا المعنى، تشير جوليت غرانج، أصبح الأدب والتاريخ والعلوم تُساهم كلها في تكوين الهابتوس كأسلوب في الوجود في العالم، أي في تكوين اتجاه (attitude) أساسي أخلاقي واجتماعي، وليس في تشكيل معارف خاصة (Grange, 2009: 40). فهذه الثقافة، في رأي دوركايم، لا تعمل على تكوين العقل وحده، وإنما على «تكوين الإنسان بكامله» (Durkheim, [1898]1970: 399).

بعد ذلك، تنتقل غرانج إلى ماكس فيبر الذي استخدم في كتابه (الاقتصاد

والمجتمع) مفهوم الهابتوس للحديث عن تأثير الصلاة والتدين والطقوس عموماً على مسار الحياة. وتساءل عن العلاقة التي تربط الحركات المنتظمة والمتكررة بالاستعداد الداخلي، وعن معنى الهابتوس الروحي. وفي هذا الإطار، يشدد فيبر على فكرة أنه كان للقطيعة الروحية مع الحياة اليومية، وهي القطيعة التي يُعبّر عنها الانخراط في الحفلات الدينية والطقوس والممارسات التزهدية (الترانيم، والحركات أو التمارين المصمّمة)، علاقةً وطيدةً بالحياة الداخلية. وهنا يكمن الطابع المعقد لفكرة الاستعداد التي ستُستخدَم للتعبير عن الشعور الديني. فعندما أدخل فيبر مفهوم «الإيتوس» (ethos)؛ فإنه عبّر عن انشغاله بما كان يشغل بال دوركايم؛ أي علاقة الحياة الاجتماعية بالشعور الديني؛ لذلك حاول فيبر أن يعلّل الروابط التي تجمع بين الإيتقا (éthique) والمذهب الأخلاقي والبدهيّات التي تؤمن بها جماعة اجتماعية معيّنة، وكذا أن يُعلّل تأثيرها في سيكولوجية الأفراد. وبالفعل، استخدم فيبر الهابتوس كشبكة لفهم التحولات المنظمة التي مست العادات الاجتماعية الجسدية بسبب الزهد الديني (Weber, 1971: 546-554).

تبقى إحالة بورديو إلى الهابتوس، كما تصوره أرسطو وتوما الإكويني ودوركايم وفيبر، إحالةً غير مباشرة؛ إذ اكتسى المفهوم كثافةً نظريةً أكبر عند بورديو عندما نقله من الروح إلى الجسد؛ أي من الاستعداد الأخلاقي والروحي إلى الاستعداد الجسدي. وبذلك يكون قد قلب المنظور اللاهوتي أو الميتافيزيقي إلى فلسفة مادية (Grange, 2009: 44). لم يكن هؤلاء الفلاسفة والسوسيولوجيون، الذين تحدثنا للتو عن تصوراتهم للهابتوس، يربطون هذا الأخير بالبنية الجسدية للأفراد، وإنما كانوا يركزون فحسب على التأثيرات الروحية والأخلاقية للتربية الدينية؛ بل إن تصور توما الإكويني للهابتوس، الذي نسخ عنه دوركايم وفيبر مقاربتهما له، أكد أن الهابتوس لا يتحكم في الأنشطة المادية للجسد. وإذا كان من الممكن للعمليات الروحية أن تُنجز بوساطة الجسد، فإن "الاستعدادات" توجد أساساً في الروح

(D'Aquin, 1984: qu.50, art.1)، و«بما أن الهابتوس يتضمن استعداداً لعملية ما، فلا وجود لأي هابتوس في الجسد [...]؛ ذلك أن النشاط الجسدي يصدر دوماً عن نشاط طبيعي للجسد أو للروح التي تحرّكه» (Ibid).

لا يخفى على قراء بورديو الدور الواضح الذي لعبه مارسيل موس في قلب بورديو للمنظور السكولائي للهابتوس. وبالفعل، اهتم موس بفئة من «الظواهر الاجتماعية المتنوعة»، وخصّها بمقالٍ يحمل عنوان (تقنيات الجسد)⁽¹⁾ (Mauss, [1938] 1950). وأطلق عبارة «الكيفيات التي يستخدم بها الناس، من مجتمع إلى آخر، أجسادهم على نحو تقليدي» (Ibid: 365). يشير موس في هذا المقال إلى أن الكيفيات التي يستعمل بها الناس أجسادهم (في المشي أو السباحة أو الجري أو النوم أو الجلوس) تختلف باختلاف المجتمعات والأزمنة. ويميّز هنا بين تقنيات يكتسبها الأفراد من خلال تقليد الكبار والأقران دون أن يكون ذلك التقليد مقصوداً، وتقنيات أخرى يفرضها ويرسخها تدريب تربوي ذو أهداف معلنة ومقصودة. ويقدم موس مثلاً على ذلك بالأم الماورية (أي التي تنتمي لقبيلة ماوري) التي تُروّضُ ابنتها على طريقة المشي الخاصة بنساء قبيلتها، التي تتمثل في تحريك الأرداف باسترخاء، المسماة «نيوني»، والتي يعدّها طريقةً مشيٍ مكتسبةً وليست طبيعية. وقد أطلق موس على هذه التقنيات الجسدية المكتسبة اجتماعياً اصطلاح «هابتوس» ليوّضح أنها ليست عاداتٍ فرديةً، وإنما عادات اجتماعية وسيكولوجية مترسخة في البيولوجي: «كنت أحمل لسنين طويلة فكرة الطبيعة الاجتماعية لـ "الهابتوس". لاحظوا معي أنني أستعمل هنا العبارة اللاتينية "هابتوس" المفهومة في اللغة الفرنسية. إن هذه الكلمة تُترجمُ، أفضل من كلمة "عادة"، "الإكزييس" و"المهارة المكتسبة" و"الملكة" عند الفيلسوف

(1) صدرت لي مؤخراً ترجمة عربية لهذا المقال نشرتها تحت عنوان (تقنيات الجسد) في ملف (تراث الأنثروبولوجيا الفرنسية: في تقدير الممارسة الفكرية لمارسيل موس) الذي نشر في البوابة الإلكترونية لمؤسسة مؤمنون بلا حدود.

أرسطو (الذي كان عالمَ نفسٍ)؛ فهي لا تعني هذه العادات الميتافيزيقية، هذه "الذاكرة" الخفية، التي تُشكّل موضوعَ مجلداتٍ أو أطروحاتٍ قصيرة شهيرة. إن هذه "العادات" تتنوع ليس فقط تبعاً للأفراد ومحاكاتهم، وإنما تتنوع بالخصوص تبعاً للمجتمعات وأشكال التربية والاتفاقات والموضوعات والمكانات. يجب أن تُعتبرَ تقنياتٍ ونتيجةً للعقل العملي الجماعي والفردى، حيثما لا نرى عادة سوى النفس وقدراتها على التكرار» (Ibid: 369-370).

دائماً في ارتباط بالجسد، يمكن استحضار الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلوبونتي واحداً من أهم المرجعيات التي أثرت في اعتبار البعد الجسدي للهابتوس عند بورديو. لقد استلهم هذا الأخير من الفيلسوف الفينومينولوجي مضمونَ مفهوم «الخطاطة الجسدية» التي تعني أن الذات ليست كياناً سيكولوجياً أو كياناً متعالياً، وإنما هي قبل كل شيء جسدٌ نشيطٌ وفاعلٌ، يقوم بدور الوساطة بين الحرية والحتمية؛ نظراً لأنه جسدٌ مُنشأٌ اجتماعياً. وعلى هذا المنوال أيضاً يستخدم بورديو مفهوم «الخطاطة الجسدية» كوسيط أو كنقطة التقاء بين الذاكرة اللاواعية الناتجة عن التجارب الماضية والممارسات الفعلية الراهنة؛ إذ يجعل من الهابتوس الجسدي علاقةً ديناميكيةً وجدليةً بين الماضي والمستقبل، علاقةً دون شيء مسبق ودون أساس.

كما لم يفت بورديو أن يستفيد في بناء نظريته للهابتوس من مدلول الهابتوس كما طوره نوربيرت إلياس (N. Elias) في تصوره السيكولوجي. فقد ربط هذا الأخير الهابتوس بالمحركات والدوافع التي تحدّد الأذواق والعادات. إنه مرتبط بما يسميه إلياس «السيرورة الحضارية» التي من خلالها يحيل إلى طريقة محدّدة في فهم علاقة الفرد بالمجتمع والأساليب والأذواق التي تعكس الشخص «المتحضّر»، والتي يدركها كسيرورة تاريخية. يكتب دانييلغ ومينيل في مقدّمة ترجمتهما الإنجليزية لكتاب إلياس (الألمان: الصراعات حول السلطة وتطور الهابتوس في القرنين التاسع عشر والعشرين): «إن الهابتوس، هذا المفهوم الذي استعمله إلياس سنوات قبل

أن يجعله بيير بورديو مفهوماً شعبياً، يعني عند إلياس بالأساس "طبيعة ثانية" أو "معرفة مستبدنة اجتماعياً" (Dunning and Mennell, 1996: ix).

يرى إلياس الهابتوس «الصورة الذاتية والطابع الاجتماعي» للأفراد (Elias, 1991: ix)؛ إنه «الأرضية التي تنشأ منها الخصائص الشخصية التي تميّز فرداً عن باقي الأعضاء الآخرين في مجتمعه» (Ibid: 182). وقد استخدم إلياس مفهوم «التشكيلات» (configurations)، كما استخدم بورديو مفهوم الحقل، لكي يتجنب المبالغة في التركيز على الفرد، مؤكداً أنه يمكن للنمط الفردي أن ينبثق من الهابتوس المشترك. والملاحظ أن إلياس يركز في كتابه (مجتمع الأفراد)⁽¹⁾ على ما أسماه «الهابتوس الوطني» من خلال فكرة «التوازن بين الأنا والنحن»، ويربطه بـ «الشخصية الوطنية». ويؤكد إلياس أن الهابتوس كيانٌ مرّنٌ، ويشتمل على أشكال هجينة متعددة من الهويات: «إن الشخصية الفردية للفرد الإنجليزي أو الألماني أو السويدي أو الجرمانى تمثل بمعنى من المعاني البناءَ الشخصيَّ للهابتوس الاجتماعي المشترك؛ أي للهابتوس الوطني في هذه الحالة» (Ibid: 201). ويلحق إلياس «مشاعر النحن» (we-feelings) بالهابتوس الاجتماعي، مؤكداً أنها تدخل في عداد مكوناته.

يمثل كتاب (المعمار الفوطي والفكر السكولائي)⁽²⁾ (Panofsky, 1967) واحداً من أهم المصادر التي نهل منها بورديو مواده لتشييد مفهوم الهابتوس. فقد اعتاد بورديو على العودة بشكل صريح إلى أعمال بانوفسكي، حيث أحال عليه في كتابه المشترك (مهنة السوسولوجي)، ومقدمته لكتاب بانوفسكي السالف الذكر، وكتب (إعادة الإنتاج والحس العملي وأشياء مقولة) ومقالات أخرى متعددة⁽³⁾. فقد لاحظ إرفين بانوفسكي أن هناك توافقاً

(1) Elias, N. (1991) *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.

(2) Bourdieu, P. (2000) *Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, Coll. «Points Essais».

(3) Bourdieu, P (1971) «Intellectual field and creative project», in M.F.D. Young

عميقاً بين معمار الكنائس الغوطية والفكر السكولائي، وذلك من خلال الطريقة المشتركة في بناء المعابد الدينية وتأليف الكتب الفكرية السكولائية؛ إذ تبين له أن البنية العقلية، أو العادة الذهنية بلغة بانوفسكي، التي تميّز نمط التفكير السكولائي خلال الفترة ما بين (1130-1140 و1270)، والتي تمظهرت في الهندسة المعمارية الغوطية، ولا سيّما الكاتدرائيات، تحمل آثارها الملخصاتُ اللاهوتيةُ المرتبطةُ بالعصر السكولائي القروسطوي. هذه العادات الذهنية تشكل مقولات إدراكٍ مشتركةٍ بين أعضاء المجتمع القروسطوي، وتمثل طريقة في الفعل تشتغل كمبدأ موحدٍ لممارسات مختلفة (Panofsky, 1967: 91). ويشير بانوفسكي إلى أن «هذه العادات الذهنية تشتغل في كل الحضارات»⁽¹⁾ (Ibid: 83). وقد تأثر بورديو كثيراً بالعلاقة التي شدّد عليها بانوفسكي والقائمة بين الفردي والجماعي. فالهابتوس في رأي الفيلسوف الألماني هو «مجموعة من الخطاطات الأساسية المستوعبة سلفاً، التي انطلاقةً منها تتولّد خطاطاتٌ خاصّةٌ لا حصر لها تبعاً لفن ابتكارٍ شبيهه بفن الكتابة الموسيقية» (Panofsky, 1967: 151-152). هكذا يتضح كيف أن الهابتوس مع بانوفسكي لم يعد وسيطاً بين القوة (energeia) والفعل (actus)

(ed.), Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education, = London: Collier Macmillan, pp. 161-188.

Bourdieu, P (1971) «Systems of Education and Systems of Thought», in M.F.D. Young (ed.), Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education, London: Collier Macmillan, pp. 189-207.

(1) في كتابه الفن الفيودالي ورهانه الاجتماعي، يطوّر أندريه سكوبيلتزن الفكرة نفسها، حيث يوضّح أن «الأسلوب "الروماني"، وبعده الأسلوب "القوطي"، ليسا عبارة عن تجميع لممارسات الفن التقليدي ولوصفات أورايش لا رابط بينها؛ بل هي مجموعات متماسكة مضبوطة بعدد معين من المبادئ والمرامي وخطاطات بنيوية مشتركة لا تخص المجال الفني وحده، وإنما تهتم حركة المجتمع برمته» (Scobeltzine, 1973: 7-8). مضيفاً أن هذين الأسلوبين يصدران عن «نسق فكري يسمح بوصف العالم الخارجي، كنسق دوافع الفرد ورغباته اللاشعورية الدفينة، وذلك وفقاً لخطوط قوّة متكيفة مع ممارسة اجتماعية معيّنة» (Ibid: 317).

كما تصوره أرسطو وتوما الإكويني، وإنما أصبح وسيطاً معقداً بين القوة العبقريّة الفردية والثقافة الجماعية، وهو تمفصلٌ سيعيد بورديو تأويله كتحديد متبادلٍ بين الفرد والمجتمع، وعلى وجه التحديد بين البنيات الذهنية والبنيات الموضوعية.

غير أن قليلاً جداً من الدراسات أشارت إلى الدور الذي لعبه ليننتز في تجاوز بورديو للثنائيات الديكارتية، باستثناء بعض الأعمال المتأخرة جداً، كالكتاب الجماعي الذي أشرف عليه ريتشارد شوسترمان حول المساهمة الفلسفية لبوردو (Shusterman, 1999)، وكتاب ديريك روبينس (Robbins, 2000) الذي خص هذه النقطة بمقاطع قليلة في نهاية الكتاب، ألحقت بورديو بالتقليد العقلي لليننتز الذي هاجم الثنائيات الديكارتية، وقراءة جاك بوفريس لعلاقة الهابتوس بالاستعدادات والقاعدة (Bouveresse, 1995).

ولتقريب القارئ من التأثير الذي تركه ليننتز على تصور بورديو لطبيعة الحل الذي خص به الثنائيات الديكارتية، نشرت إلكه فايك مقالاً (Weik, 2010) تحدثت فيه بتفصيل عن الكيفية التي استطاع بها الفيلسوف الألماني تدمير الثنائية الديكارتية عقل/جسد، ومدى حضور هذا القصد التدميري في نظرية الممارسة البوردوية. وهو المقال الذي سنوجز مضمونه لتسليط الضوء على القدرة الإجرائية التي منحها بورديو لمدلول الهابتوس على صهر البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية لبناء الواقع الاجتماعي.

تشير فايك إلى أن بوفريس يصف كيف ربط ليننتز هابتوسات الأفراد باستعداداتهم، وكيف أقام تمييزاً بين الأفعال التلقائية والحرّة. يرى ليننتز أن الهابتوس مصطلح تقني يصف واقعة أن شيئاً يحدث نظراً لأن للفاعل استعداداً لجعله يحدث، ومن ثمّ يمكن القول: إن للفاعل هابتوس لهذا الشيء؛ فسلوك الفاعل نتيجة لهابتوسه، إلا أن هذا السلوك، حسب ليننتز، يمكن أن يكون تلقائياً نظراً لأن هذا الأخير يحدّد «التلقائية» كمبدأ للفعل كامنٍ داخل الفاعل. ويمكن للسلوك التلقائي أن يكون حرّاً إذا كان الفعل

مسبوقةً بالقصدية. بهذا المعنى، يمكن للحيوانات أن تتصرف بتلقائية وليس بحرية؛ وبالمعنى نفسه، تكون الأفعال الناتجة عن الهابتوس تلقائية وليست حرّة.

يشير لوي بينتو (Pinto, 1999) إلى أنه يمكن إرجاع الهابتوس، كشيء مكتسب في الزمن، إلى نقد ليبنتز للثنائية الديكارتية. فبينما يقول ديكارت: إن الحركة عبارة عن متوالية من النقاط الملاحظة من طرف شخص آخر، يركّز ليبنتز على الخصائص الداخلية للحركة، قاصداً بذلك أنها محدّدة بحركات سابقة وحالات لاحقة، وأنها تشتمل على مبدأ ديناميكي (الطاقة) يسبب الحركة.

للثنائية الديكارتية بعدان أساسيان؛ أولاً: من الزاوية الأنطولوجية، يميز ديكارت بين الفكر/ الوعي (غير المادي) والمادة/ الامتداد، ويجزم أن جميع الكائنات في الكون تنتمي لأحد هذين الجوهرين. ثانياً: من الزاوية الإبستمولوجية، يؤكّد ديكارت أن الوعي لا يدرك المادة الخالصة، وإنما الألوان والأصوات فحسب... إلخ (الخصائص الثانوية)، التي لا تُعدّ خصائص فعلية للمادة؛ بل إنّها أشياء ينتجها الشخص المدرك أو يضيفها على الأشياء المادية. وفي إطار ثنائية الذات/ الموضوع، لم يستطع ديكارت تفسير العلاقة السببية بين العقل والمادة، حيث لم يستطع الإجابة على سؤال كيف يمكن لشيء غير مادي أن يسبب شيئاً مادياً.

يعارض ليبنتز هذا التصور الديكارتي بفكرة أن المادة (*res extensa*) والعقل/ الروح (*res cogitans*) يشكلان معاً جزءاً من الماهية الوحيدة الموجودة: الله. فهذا الأخير يؤدّي إلى وحدة الوجود التي يكون فيها الله مقيماً في كل شيء، ويمكنه أن يتوسط بين العقل والمادة.

تلاحظ فايك أن مالبراناش (Malebranche) حافظ على الثنائية الديكارتية، لكنه رأى أن الله يتدخل في كلّ مرة يُفترض فيها أن العقل والمادة سيتفاعلان. مثلاً، عندما أقرر تحريك يدي، يسجل الله هذا القرار،

ويجعل ذراعي يتحرك ببطء بعد أن أتخذ قراره. يوافق ليبنتز مالبرانش، لكنه يرى أن هذا التحليل غير ملائم للخالق، حيث يتدخل في كل حالة على انفراد. وبالمقابل، يقترح ليبنتز أن الله، كعالم رياضيات كامل، خلق العالم على نحو جعل كل العقول والأشياء تتبع مساراتها المرسومة سلفاً. هكذا، إن مسار عقلي يحدّد اتخاذه لقرار تحريك يدي في لحظة معيّنة من حياتي، وبعد ذلك يتخذ جسدي مساره، ومن ثمّ يبدو وكأن هناك علاقة سببية بينهما، بينما في الحقيقة لا وجود لمثل هذه العلاقة.

خلفاً لديكارت، يؤكّد ليبنتز أن هناك انسجاماً قائماً سلفاً بين العقل والمادة بفضل توطُّط الله بينهما. وهي الفكرة التي يتبناها بورديو عندما يؤكّد أن هابتوس الفاعلين الفرديين يوجد في انسجام قائم سلفاً (أي سابق على الملاحظة) مع الحقل.

ومن جهة أخرى، إذا كان ديكارت قد أقام الفيزياء على الهندسة، فإن ليبنتز ميّز بينهما، وأسند خاصية الامتداد للفيزيائي فحسب، مقيماً الفيزياء على فكرة القوة، حيث إن كل حدث فيزيائي يرجع إلى قوّة ما. هذه القوة التي تخلق الأشياء تكمن في الذات المدركة التي لا تخلق تمثلات حول الموضوع، كما هو الحال عند ديكارت؛ بل تخلق الموضوع نفسه. إن هذه الذات، التي يطلق عليها ليبنتز مفهوم «الموناد»، هي التي تمنح للعالم بنيته، وهذه الذات وحدها (والله طبعاً) هي من يملك قوة تغيير العالم وتغيير ذاتها مع كل إدراك للعالم. ويطلق ليبنتز على قوة الذات المصطلح الأرسطي «الطاقة الأصلية» التي تنتج القوى الفيزيائية.

ينطلق ليبنتز من نوع من الإيستمولوجيا النسبية التي يتردّد صداها في مدلول الهابتوس عند بورديو؛ مادامت كل موناد تدرك العالم في كليته، فإنها عالم مصغر في ذاتها. ومع ذلك، ما دامت كل موناد تدرك العالم من زاويتها، فإن كل عالم مصغر مختلف عن العوالم الأخرى. هكذا الشأن بالنسبة لبورديو الذي يطرح الهابتوس كهابتوس فردي؛ أي مختلف عن

الهابتوسات الأخرى، وقابل للتغيير من خلال التجارب، لكنه في الوقت نفسه عام، بمعنى مرتبط بالحقل المشترك. فضلاً عن ذلك، فكما أن موناتات ليبنتز تنظمها القوة التي خلقتها (الله)، فإن هابتوسات بورديو ينظمها التاريخ الذي خلقها.

يحاول ليبنتز تجاوز الثنائية الديكارتية ذات/ موضوع من خلال المسألة الآتية: خلافاً للذات الديكارتية التي توجد قبل أن تقوم بعملية الإدراك، فإن الموناتات توجد لأنها تقوم بعملية الإدراك؛ فهي تتكون في فعل الإدراك ذاته. وبعبارة أخرى، تصبح الموناتات موناتاً (ذاتاً) فحسب عندما ترتبط بأشياء. وفي هذه اللحظة فقط تصبح الأشياء أشياء؛ نظراً لأن الموناتات تنشئها بما هي كذلك. وعلى المنوال نفسه يمكن فهم الحقل عند بورديو كبنية علائقية؛ فهو لا يتكون من أشياء توجد أولاً، ثم ترتبط بعلاقات فيما بينها في مرحلة لاحقة؛ بل إنه هو هذه العلاقات أولاً، ثم تُكوّن هذه العلاقات الأشياء بعد ذلك. وهذه البنية الفاعلة التي تجمع العلاقات في أشياء هي الموناتات (عند ليبنتز).

هذا التصور العلائقي للعالم الاجتماعي يتمظهر في محاولة بورديو تجاوز ثنائية البنية/الفاعل من خلال الاستناد إلى الهابتوس كوساطة بين الهيئتين اللتين تكونان العالم الاجتماعي؛ البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية: «إن العالم قابل للفهم، ومزوّد بمعنى معطى بشكل فوري؛ نظراً لأن الجسد يمتلك، بفضل حواسه ودماعه، القدرة على أن يوجد خارج ذاته؛ أي في العالم، وأن يتأثر ويتغير تغييراً دائماً بهذا العالم، ونظراً لأنه تعرض (منذ البداية) لانتظاماته» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 163).

ويتابع بورديو تحليله للتكوين المزدوج للعالم الاجتماعي، مفسّراً أن «العقل البشريّ محدودٌ اجتماعياً [...] وأنه سجين حدود الدماغ»، بمعنى سجين «حدود نسق المقولات التي يدين بها لعملية تشكله. إن موضوع السوسولوجيا [...] هو هذه العلاقات القائمة بين تَحَقُّقَيْن للفعل التاريخي؛

هناك من جهة الهابتوسات، باعتبارها أنساقاً دائمة وقابلة للنقل من خطاطات الإدراك والتقدير والفعل التي تنتج من إقامة الاجتماعي في الجسد [...] إن الهابتوس ذاتية مُنشأة اجتماعياً [...] ومن جهة أخرى، هناك الحقول، باعتبارها أنساقاً من العلاقات الموضوعية التي تنتج من إقامة الاجتماعي في الأشياء» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 102). هكذا إذاً، إن الواقع الاجتماعي «يوجد مرتين إن صحَّ التعبير، في الأشياء وفي العقول، في الحقول وفي الهابتوسات، خارج الأفراد وداخلهم» (Ibid).

في مقدمته لكتاب (إجابات)⁽¹⁾، يؤكد لويك واكون أن مبدأ الوجود المزدوج للعالم الاجتماعي يشكل الأطروحة الرئيسة في نظرية الممارسة عند بورديو، حيث يتكون الواقع الاجتماعي من موضوعيتين؛ «موضوعية من الدرجة الأولى» تتمثل في «توزيع الموارد المادية» (توزيع المواقع المحددة بحجم الرساميل الاقتصادية والاجتماعية والرمزية)، و«موضوعية من الدرجة الثانية» تتمثل في «الخطاطات الذهنية والجسدية» (الهابتوس) (Ibid: 16). ويضيف واكون أن التطابقات التي تحدث بين هاتين الموضوعيتين المكونتين للفضاء الاجتماعي تجعل من الهابتوسات المكان الذي تقيم فيه الاستعدادات الذهنية والذاتية؛ أي الأنساق الرمزية.

ويبدو أن بورديو قد قدّم واحداً من أولى تعريفاته النسقية لمفهوم الهابتوس كعامل نظري يصهر الفردي والجماعي في كلماته الختامية للكتاب الذي ترجمه هو نفسه لمؤرخ الفن إرفين بانوفسكي (المعمار الغوطي والفكر السكولائي)⁽²⁾: «عندما يقيم الباحثُ تعارضاً بين البعد الفردي والبعد الجماعي من أجل الحفاظ على حقوق الفردانية المبدعة وأسرار الإبداع الفني، فإنه يحرم نفسه من أن يكتشف الجماعي في قلب الفردي على شكل

(1) Bourdieu, P. et Wacquant, L. (1992) Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil.

(2) Bourdieu, P. (1967) «Postface», in E. Panofsky, Architecture gothique et pensée scolastique, traduction et postface de P. Bourdieu, Paris, Minuit.

ثقافة [...] أو، حسب تعبير إرفين بانوفسكي، على شكل الهابتوس الذي بفضلله يساهم المبدع في جماعته وعصره، والذي يُوجّه ويُسيّر، رغماً عنه، أفعاله الإبداعية التي تبدو ظاهرياً أكثر فِرادَةً» (Bourdieu, 1967: 142).

غير أن بورديو كان قد استعمل مفهوم الهابتوس للمرة الأولى في مقال له حول العزوبة في بلدة البيارن، مسقط رأسه (Bourdieu, 1962: 99). وفي تلك الفترة، كان الهابتوس يرتبط بـ «التقليد» والعائلة فحسب، ويقتصر على الهكزيس الجسدي (Reed-Danahay, 2005: 105). وظهر المفهوم أيضاً، ولكن بشكل محتشم، في أعماله الأولى حول الجزائر، كما هو الحال في مقاله المشترك مع عبد المالك الصياد حول الجزائريين الذين اقتلعوا من جذورهم (Bourdieu et Sayad, 1964). واستخدم بورديو كذلك مفهوم الهابتوس في كتابه (فن متوسط)⁽¹⁾ (Bourdieu et al., 1965) الذي يعدُّ الأرضية التي أسس عليها كتابه (التمييز)⁽²⁾، ولا سيّما أطروحته حول علاقة الذوق الجمالي بالانتماء الطبقي. يقدم بورديو الهابتوس في كتاب (فن متوسط) كآلية منهجية للإمساك بـ «الذاتية الموضّعة»؛ أي التي تشغل حيزاً في حقل معين، ولتحديد «استدماج الموضوعية»؛ أي الكيفية التي تتسرب بها الشروط الموضوعية المحدّدة للوضع التي يوجد فيها الفاعل إلى جسده وعقله. وعرفه أنه «نسق لاشعوري ودائم من الاستعدادات المتمثلة في الهابتوس الطبقي والإيتوس⁽³⁾» (Bourdieu et al., 1965: 4-5).

Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R. et Chambordon, J-C. (1965), Un art (1) moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1979) La distinction, critique sociale du jugement, Paris, coll. «Le (2) sens commun», Minuit.

(3) استعمل بورديو بالموازاة مع مفهوم الهابتوس مفهوم الإيتوس (ethos)، ويقصد به شخصية مشتركة بين مجموعة من الأفراد المنتمين لجماعة واحدة. ويعرفه كـ «مجموعة نسقية موضوعياً من الاستعدادات ذات البعد الإيتيقي؛ أي من المبادئ العملية (باعتبار الإيتيقي نسقاً متماسكاً عن قصد من المبادئ الصريحة)». ويرى أن =

يعرف بورديو الهابتوس أنه «نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل» التي يَسْتَبْدِنُهَا الفرد أثناء وجوده (Bourdieu, 1980a: 88). وفي كتابه (مجمّل نظرية للممارسة)، يعرف بورديو الهابتوس كـ «نسق من البنيات المَبْنِيَّة المستعدة مسبقاً للاشتغال كبنيات بَانيّة» (Bourdieu, 2000: 175). وفي مكان آخر، يقدم بورديو للهابتوس التعريف الآتي: «إنه نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة للنقل، إنه بنيات مبنية مستعدة للاشتغال كبنيات بانية؛ أي كمبدأ يولّد وينظم الممارسات والتمثلات التي يمكن أن تكون متكيفة موضوعياً مع هدفها دون أن تستلزم الاستهداف الواعي لغايات معيّنة ولا الإتقان الواضح للعمليات الضرورية لبلوغها» (Bourdieu, 1980a: 88-89).

وبعبارة أخرى، إن الهابتوس مجموعة من خطاطات الإدراك والتقييم والفعل التي أنتجتها أجيال متعاقبة تعيش في نوع محدد من شروط الوجود؛ هذه الخطاطات، أو الاستعدادات، محدودة العدد شأنها شأن القواعد اللغوية؛ فمثلما يُمكن للفرد أن ينتج عدداً لانهاياً من الجمل انطلاقاً من قواعد لغوية محدودة، يمكن للكائن الاجتماعي أن ينتج عدداً غير محدودٍ من الممارسات بوساطة تلك الخطاطات القليلة العدد. وتشتغل هذه الأخيرة «كموامل عملية تجعل البنيات الموضوعية التي أنتجتها تميل إلى أن يُعاد إنتاجها في الممارسات» (Bourdieu, 1980a: 137). ويقصد بورديو بعبارة الأخيرة أن البنيات الاجتماعية التي تنظم العلاقات بين الجماعات هي التي تنتج المبادئ المولدة للممارسات (الهابتوس) التي تميل إلى إعادة إنتاج تلك

= «فكرة الهابتوس تشمل فكرة الإبتوس، لذا فإنني أستعمل هذه الفكرة أقل فأقل» (Bourdieu, 1980b: 133).

وبالفعل، يشتمل الهابتوس على أبعاد متعددة؛ فبالإضافة إلى الإبتوس الذي يمثل البعد الأخلاقي للهابتوس (منظومة القيم)، والذي أدمج فيه الأيستيزيس (aesthesis) الذي يجسّد الاستعدادات الجمالية أو الذوق والكفاءة اللغوية، هناك الهكزيس (hexis) الذي يمثل الاستعدادات الجسدية (أي المتعلقة بأوضاع الجسد وحركاته)، والإيدوس (eidos) الذي يتعلق بالأبعاد المعرفية (نسق التمثلات).

البنيات «بشكلٍ معدّلٍ ومجهولٍ من خلال إدخالها في بنية نسق من العلاقات الرمزية» (Ibid: 160) وتكوّن الهابتوس المحدّد كنسقٍ مكتسبٍ من الخطاطات المولّدة للممارسات، ومن ثمّ للواقع الاجتماعي. وبما أن الهابتوس هو «نتاج لفئة محددة من الانتظامات الموضوعية»، فإنه يميل إذاً إلى «توليد مجموع السلوكات المعقولة، الخاصّة بالحس المشترك، الممكنة في حدود هذه الانتظامات، وهذه الانتظامات وحدها» (Ibid: 93).

هكذا إذاً، يجسد الهابتوس نظاماً من الاستعدادات المكتسبة الضمنية والظاهرة التي تشتغل كنسق من الخطاطات المولّدة للاستراتيجيات التي يمكن أن تكون موضوعياً متطابقة مع المصالح الموضوعية لأصحابها دون أن تكون مُدرّكةً عن وعي كغايات (Ibid: 120-121). ومعنى ذلك أن الهابتوس يمثل مجموعة من أساليب الوجود والفعل والتفكير الخاصة بفرد معين اكتسبها بفضل عملية تعلم خاصّة مرتبطة بجماعته الأصلية. وتختلف تلك الأساليب تبعاً للطبقة الاجتماعية والرساميل المتوافر عليها، والمكانة التي يشغلها الفرد داخل الحقل؛ فالهابتوس بهذا المعنى يهيكل السلوكات والأفعال الاجتماعية ويهيكل في الوقت ذاته المواقع التي يشغلها الأفراد في الفضاء الاجتماعي.

يلح بورديو في تعريفه للهابتوس على كونه خطاطات معرفية؛ أي بنيات عقلية، تُكوّن ما يسميه «الحس العملي». غير أن هذه البنيات المعرفية لا تظهر في نوايا وأفكار وتمثلات أصحابها، فهي ليست «حالات عقلية» كما يدعي الذاتيون الذين يرجعون ما يقوله الفاعلون وما يفعلونه إلى «المعنى الذاتي» الذي يحملونه عن أنفسهم وعن الآخرين. فإذا كان بورديو يدعونا إلى التخلي عن «النظريات التي تعالج الممارسة، ضمناً أو صراحةً، كردّ فعلٍ آلي»، فإن رفض النظريات الآلية لا يقتضي أبداً أنه ينبغي اختزال المقاصد الموضوعية والدلالات المبنية للأفعال والأنشطة في وعي الفاعلين ومقاصدهم الواعية (Bourdieu, 2000). وقد طوّر بورديو، للتغلب على هذه المفارقة التي

يطرحها البعد الثنائي للواقع الاجتماعي، نظرية «براكسيولوجية» (praxéologique) تنطلق من فكرة أن للعالم الاجتماعي «طبيعة ثنائية باطنية»، وتقوم على فكرة وجود «تواطؤ موضوعي» بين العالم الاجتماعي واستعداداتنا المكتسبة للفعل والتفكير والإدراك. إن هذا «التجانس الموضوعي للهابتوس الجماعي أو الطبقي الذي ينتج عن تجانس شروط الوجود هو ما يمكن الممارسات من أن تكون متجانسة موضوعياً بدون أي حساب استراتيجي أو استناد واع إلى معيار، ومتكيفة تبادلياً في غياب أي تفاعل مباشر، أو بالأحرى في غياب أي تنسيق واع» (Bourdieu, 1980a: 8-9). ويقصد بورديو بذلك أن الهابتوس يعفي الفاعل من التفكير بشكل واع وعقلاني وانعكاسي فيما سيفعل؛ نظراً لأن الهابتوس يجسّد بدهاء الممارسات الصحيحة والملائمة، ولأنه يميل «إلى» "اختيارات" متوافقة مع الشرط الذي أنتجها [...]. ويجعل الفرد يمتلك ما يحب ويحب ما يمتلك» (Bourdieu, 1979a: 195).

هذا التطابق بين استعدادات الهابتوس والواقع الاجتماعي هو ما يفسّر إلحاح بورديو على البعد العملي للمعرفة التي يعبئها الفاعلون أثناء ممارستهم. إن الطابع العملي للهابتوس «كتاريخ أصبح طبيعة أو شبه طبيعة» (Bourdieu, 2000: 179) هو الذي يمكن الفاعلين من الاستجابة فوراً ودون تفكير انعكاسي للأحداث والوضعيات التي يواجهونها. ويشير بورديو إلى أن الخاصية العملية اللانعكاسية للممارسات الاجتماعية ترجع إلى كون الاستعدادات التي تُنتج الممارسات ترتبط تكوينياً بهذه الممارسات ذاتها؛ فإذا كانت هذه الاستعدادات تُنتج الممارسات، فإن هذه الأخيرة تُنتج الاستعدادات أيضاً. ولتوضيح هذا التطابق بين ممارساتنا ومعرفتنا العملية، يستند بورديو إلى مناقشة ليبنتز لأشكال التصور الممكنة للسبب الذي يجعل ساعات عديدة تشير إلى الوقت نفسه: «تصور... ساعتين تتفقان اتفاقاً تاماً على الوقت نفسه. يمكن أن يحدث ذلك في ثلاث حالات؛ تتمثل الأولى في التأثير المتبادل؛ والثانية في استخدام عامل ماهر لتصحيحها وخلق تزامن

بينهما باستمرار؛ والثالثة في صناعة هاتين الساعتين بفن ودقة تضمن اتفاقهما اللاحق» (Bourdieu, 1980: 98). ويختار بورديو الإمكانية الثالثة التي طرحها لينتز لتقديم تصوره، حيث يرى أن ممارساتنا تتميز بالتجانس؛ نظراً لأن أجسادنا مطبوعةً بنظريات متطابقة.

لقد استطاع بورديو، بتوحيده بين الممارسات واستعدادات الهابتوس، أن يتجنب مأزق المذهب الذاتي الذي يعدّ الوجود الاجتماعي نتيجة لقرارات الأفراد وأفكارهم ونواياهم؛ كما استطاع تجاوز مأزق التصور الآلي الذي يعترض المذهب الموضوعي؛ أي اعتبار النظام الاجتماعي مجرد نتيجة ميكانيكية للقوى الموضوعية، كالبنيات والقوانين والعلاقات، بإسناد الفهم للاستعدادات، حيث استطاع أن يتعهد في نظريته بـ «موضوعية الذاتية» (Bourdieu, 1980a: 233-234) و«واقع التمثل» (Bourdieu, 1980a: 482-484). ولكي يقوم بورديو بهذا التركيب للموضوعي والذاتي في نظرية براكسيولوجية ملائمة، احتفظ من ماركس بفكرة أن الواقع الاجتماعي مجموعة من علاقات القوة بين الجماعات الاجتماعية المتصارعة، واحتفظ من ماكس فيبر بفكرة أن الواقع الاجتماعي مجموعة من علاقات المعنى؛ أي ببعده الرمزي. وأطلق بورديو على نظريته مفهوم «البنائية البنائية» (Structuralisme constructiviste) التي يشرحها صاحبها في المقولة الآتية: «أعني بالبنائية أو بالبنوي أنه يوجد في العالم الاجتماعي نفسه [...] بنيات موضوعية مستقلة عن وعي الفاعلين وإرادتهم، قادرة على توجيه وإكراه ممارستهم وتمثلاتهم. وأقصد بالبنائية أن هناك أصلاً اجتماعياً كخطاطات الإدراك والفكر والفعل المكوّنة لما أسميه الهابتوس من جهة، وللبنيات الاجتماعية، وبالخصوص ما أسميه الحقول من جهة أخرى» (Bourdieu, 1987: 147).

يتحقّق اللقاء بين البنيات والفاعلين في الممارسة كوساطة سياقية بين الإكراهات الموضوعية وإنجاز الفعل؛ فالممارسة تنفيذٌ للحسّ العملي الذي

يُعدُّ «شبه غريزة» و«استهدافاً جسدياً للعالم الذي لا يستلزم أي تمثّل للعالم» (Bourdieu, 1980a: 111). إن هناك، إذاً، علاقة جدلية بين البنية والفاعل، وتعيد هذه العلاقة إنتاج نفسها بوساطة الممارسة. وتمثل الممارسات التي ينخرط فيها الفاعلون تعبيراتٍ عن المعرفة التي يحملها هؤلاء الفاعلون، بيد أن هذه الممارسات ليست ذاتية الإنتاج؛ بل لها «سببٌ محايثٌ لا يرجع "مصدره" إلى "قرارات" العقل كحساب واع، ولا إلى تحديدات لآليات خارجية ومرتالية عن الفاعلين» (Ibid: 85). وإذا لم يكن مصدر الممارسات هو «القرارات» العقلانية والواعية، فما هو مصدرها إذاً؟ إنه الحسُّ العملي، يجيب بورديو، باعتباره أهمّ مكونات «الهابتوس»، كتلقائية بدون وعي ولا إرادة» (Ibid: 94). وبعبارة أخرى، إن المبدأ المولّد للممارسات والتمثلات والمُنتج لانتظامات الحياة الاجتماعية هي المعرفة الكامنة في الجسد، والتي تعبّر عن نفسها في الهابتوس.

إن ما يُفسّر كون أفعالنا ليست نتيجةً لحالاتنا العقلية؛ أي لأي شيء يوجد في عقولنا كالقاعدة أو المفهوم أو الفكرة أو المعنى الذاتي أو القصد، هو اندغام هذه الحالات العقلية في ممارساتنا وأفعالنا ذاتها، وتحولها بفعل هذا الاندغام إلى نوع من «الفكر الضمني والعملي الملازم لكل ممارسة ذات معنى» (Bourdieu, 1980a: 26).

يرى بورديو أن المعرفة محايثةٌ لممارستنا وليست شرطاً متعالياً لها؛ لأنها غير منفصلة عن ممارساتنا اليومية الملموسة. فالمعرفة أو الفهم استعدادٌ يمتلكه الفرد؛ أي قدرةٌ على الفعل بطرق ملائمة في وضعيات ملائمة؛ فالفهم ليس حالة عقلية؛ بل هو حالة جسدية، أي استعداد؛ إنه حس عملي يشتغل تحت مستوى الوعي واللغة، ويحيلنا هذا الموقف من المعرفة على اعتقاد فيتغنشتاين بأننا لا نتوافق في الآراء، وإنما في اللغة (Wittgenstein 1953: §241)، علماً أن اللغة «شكلٌ حياة»؛ أي أنها محايثة لاستعمالها في الحياة الاجتماعية الملموسة. وبذلك فإن ما هو ضروري للحكم أو الفعل

الصحيحين، في منظور بورديو وفيتغنشتاين معاً، هو وجود توافق جماعي، وليس أن يبرر كلُّ فرد أحكامه وأفعاله (أو الأحكام والأفعال الخاصة بشخص آخر) باللجوء إلى تجانسهما مع أحكام وأفعال الآخرين.

خصّص بورديو لدراسة الحس العملي كتباً عديدة، دشّنها بكتابه (موجز نظرية للممارسة)، وطورها في (الحس العملي وأسباب عملية وإجابات)؛ (من أجل أنترولوجيا انعكاسية) (مع لويك واكون) و(تأملات باسكالية). ويؤكد بورديو في هذه الأعمال أن الحس العمليّ هو قدرةُ الفاعل على التعامل مع وضعيات تفاعلية معيّنة انطلاقاً من معرفة عملية يكتسبها بفضل انتمائه إلى وسط اجتماعي محدّد. وتتميز هذه المعرفة التي يسترشد بها الفاعلون في سلوكياتهم بكونها معرفة ضمنيّة، بمعنى أن الفاعل الذي يملكها لا يعي أنه يملكها، ولا يستطيع التعبير عنها في صيغ قضوية⁽¹⁾؛ إنها مهارة عملية يكتسبها صاحبها من خلال التعود وليس بالتكوين الفكري. وترجع هذه الفكرة إلى أرسطو الذي ميز في (أخلاق نيقوماخوس) بين ثلاثة أصناف من المعرفة: «والآن يظن البعض أننا نكون أفضل بالطبيعة، والبعض الآخر بالتعود، والبعض الثالث بالتعليم. من الواضح أن الجزء الطبيعي لا يتوقف علينا، لكنه كنتيجة لبعض الأسباب الإلهية يوجد لدى المحظوظين حقاً؛ بينما يجب أن نشك في أن يكون للاستدلال والتعليم تأثيرٌ في كلِّ البشر؛ إذ يجب أولاً أن تكون روح الطالب مهذباً بواسطة عادات البهجة النبيلة والضعينة النبيلة، مثل الأرض التي يجب عليها أن تغذي البذرة [...] يجب إذاً أن تكون الشخصية مرتبطة سلفاً بالفضيلة؛ تحب ما هو نبيل وتكره ما هو دنيء» (Aristote, 2007a: 1179b-31).

(1) القضية (proposition) هي منطوق حامل للمعنى، بمعنى عبارة لغوية تعبر عن حكم (jugement) باعتباره ظاهرة فكرية، وعندما نتحدث هنا عن قاعدة قضوية أو قانون قضوي، فإن المقصود منهما قاعدة أو قانون معبر عنهما في جمل لغوية. وبالمقابل، إن ما نعتة باللاقضوي يشير إلى شيء غير معبر عنه لغوياً.

ما يقصده أرسطو هو أن الفضيلة، التي تعدُّ في رأيه شكلاً من المعرفة، هي في الأصل مسألة شخصية لا يمكن اكتسابها وحدها؛ فالفرد يكتسب الشخصية كطبيعة ثانية من خلال العيش في مجتمع تكون فيه معايير السلوك الفاضل متضمنة في الممارسة. ويطلق أرسطو على هذا النوع من التمثل المتضمن في المجتمع والمكتسب بوساطة الانغماس العملي في ثقافة معينة مفهوم الهكزيس (Hexis)، وهو المفهوم الذي ترجمه توما الإكويني في القرون الوسطى إلى اللاتينية بمفهوم الهابتوس، كما سبق أن أشرنا سابقاً (Guerrans, 2005: 56). إن الهابتوس، تبعاً لأرسطو «خاصية دائمة يصعب تغييرها» نظراً لأن الفضائل والردائل كاستعدادات مكتسبة تتحوّل إلى طبيعة ثانية تمثل مصدر أنشطة أخلاقية وحسية أخرى يعدها أرسطو «أساس الاختيارات التي يتخذها كل فرد، وأساس ما يقوم به من أفعال» (Aristote, 2007b: 3239).

والحال أن مفهوم «الهابتوس» البورديوي احتفظ ببعض خصائص مفهوم «الهكزيس» الأرسطي، ولاسيما ببُعديّته العملي والجسدي اللذين يبرّرهما ارتباطهما بالواقع الاجتماعي الملموس، واكتسابهما من خلال التفاعل مع جماعة اجتماعية معينة، وذلك من أجل تعليل واقعة تماسك العالم الاجتماعي واستمرار انتظاماته. فإذا كان ثبات الظواهر الطبيعية يفسّره كون هذه الأخيرة تخضع لقوانين مستقلة، فإنّ ثبات الظواهر الاجتماعية والأنشطة البشرية يفسّرها كونها خاضعة للانتظام: «إن اللعبة الاجتماعية مضبوطة، إنها خاضعة لانتظامات، وتجري الأمور فيها بطريقة منتظمة؛ الورثة الأغنياء يتزوجون بانتظام بالفتيات الغنيات. هذا لا يعني أن هناك قاعدة تجعل الورثة الأغنياء يتزوجون الفتيات الغنيات؛ فحتى وإن اعتقدنا أن الزواج من وارثة (ولو غنية، ومن باب أولى فتاة فقيرة) يعدُّ خطأ؛ بل وخطيئة في رأي الآباء. يمكن أن أقول إن تفكيري كلّهُ انطلق من هنا: كيف يمكن لسلوكات أن تكون مضبوطة دون أن تكون نتاجاً للخضوع إلى قواعد؟ [...] لبناء نموذج للعبة لا يكون مجرد تسجيل للمعايير الظاهرة، ولا يكون مجرد منطوق للانتظامات،

مع دمج هذه وتلك، يجب التفكير في كل أنماط الوجود المختلفة لمبادئ ضبط وانتظام الممارسات؛ هناك طبعاً الهابتوس، هذا الاستعداد المضبوط لتوليد شروط مضبوطة خارج أية إحالة إلى القواعد؛ وفي المجتمعات التي لا يكون فيها عمل التقنين متطوراً، يكون الهابتوس هو مبدأ معظم الممارسات» (Bourdieu, 1987: 81-82).

إذا كان الدور المركزي للمنظّر الاجتماعي هو «الكشف عن البنيات الخفية جداً لمختلف الحقول الاجتماعية التي تُكوّن العالم الاجتماعي، وكذا «الآليات» التي تنزع إلى ضمان إعادة إنتاجها أو تغييرها» (Bourdieu, 1989a: p.7)، فإن مهمة النظرية الاجتماعية إذاً ستكون هي معالجة مشكلة النظام التي تكمن في قلبها مسألة كيف يُعاد إنتاجها، وتغيير مجالات الفكر والفعل البشريين الخاضعين للإكراهات المعيارية. وبعبارة أخرى، كان بورديو منشغلاً بموضوع العوامل التي تساهم في انتظام الممارسات والسلوكيات، ومن ثمّ في تثبيت العلاقات الاجتماعية المكوّنة للحقول الاجتماعية.

إن اتباع قاعدة بشكل أعمى (Wittgenstein, 1953: §219) أو بشكل آلي لا يعني أن ذلك الإتياع يتم من دون تفكير بالمرّة؛ بل يعني دون حاجة إلى التبصّر والتفكير الانعكاسي؛ وهذا التفكير الجزئي غير الانعكاسي هو ما يطلق عليه ديفيد بلور «الوعي بشكل أعمى» (Bloor, 1997: 52)، وما يطلق عليه بورديو «الحس العملي» الذي يشكل جوهر الهابتوس. ويتفق مع هذا المنظور أيضاً شارلز تايلور الذي يعتقد أن تعلّم ممارسة يقتضي «تأويلاً مسبقاً، لكنه ليس تأويلاً ذاتياً، وإنما هو تأويل يندرج في مجرى السلوك، ويتم استدماجه كفهْم عمليّ من طرف المتعلّم لإنجازات الآخرين» (Taylor, 1985: 26).

إن إدراك الفرد لوضعيته والاستجابات الممكنة، من خلال المعاني الموجودة ضمناً في الممارسات، «نوعٌ من التأويل المسبق» حسب تايلور (Ibid: 27). ويشرح جوزيف روس هذا الموقف النظري بكون تايلور يقصد أن «القدرة على تعلّم كيفية المشاركة في ممارسة معيّنة يجب أن تتضمن إدراكاً

لإنجازات الآخرين كإنجازات ذات دلالة دونما حاجة إلى تهجئة ظاهرة لما أدركه الفرد» (Rouse, 2006: 509).

II- الحس العملي، المعرفة الضمنية والقصدية:

وَضَحَ بورديو، ضدّاً عن مسلمات المذاهب الفكرافية⁽¹⁾ (الذاتية والفردانية)، أن الممارسات البشرية لا تخضع لتحديدات قواعد صريحة تمثلها في أذهاننا تمثلاً واعياً. ويعكس هذا الموقف السؤال الذي طرحه بورديو على النحو الآتي: «إن كلّ تصوري يرجع إلى ما يلي: كيف يمكن للسلوك أن يكون منتظماً دون أن يكون نتيجة للخضوع إلى قواعد؟» (Bourdieu, 1987: 81).

هذا السؤال يتضمّن استنكاراً لموقف الذاتويين الذين يرجعون دينامية الحياة الاجتماعية إلى المقاصد الواعية للأفراد، معتقدين أن السبب المحدد للأفعال هو الحالات العقلية أو «أشياء الفكر»؛ إذ يؤكدون أننا نتصرف بالطريقة نفسها في وضعيات مختلفة؛ نظراً لأننا نحمل في عقولنا القواعد نفسها، الشيء الذي يفسّر، حسب رأيهم، الانتظام الذي نلاحظه في العالم الاجتماعي؛ فهم يرون، مثلاً، أن تمثّلنا لقاعدة إنتاج متوالية عديدة هو ما يجعلنا نطبّق تلك القاعدة، ومن ثمّ فإن التمثيل الواعي للقاعدة يمكن أن يُستخدم كحدثٍ محدّدٍ لمعيارية السلوك.

(1) ترجمت بعض القواميس كلمة (intellectualisme) بمصطلح «المذهب العقلي أو العقلاني»؛ نظراً لأنها تتضمّن كلمة (intellect) التي تعني العقل. وإذا كان من الممكن قبول هذه الترجمة من الناحية المبدئية، فإنها بالمقابل تخاطر بأن تخلق في ذهن القارئ العربي خلطاً بين معناها ومعنى مفهوم (rationalisme)؛ لذا فضلنا ترجمتها بمصطلح «الفكرافية» أو «المذهب الفكري» تجنباً لهذا الخلط. والمقصود بالفكرافية مذهب فلسفي ميتافيزيقي يعدّ، في شكله المتطرف، أن الواقع الخارجي هو مجرد أفكار وتمثيلات وأحكام؛ ويعدّ، في صيغته المعتدلة، أن الكون تابع للعقل، مانح الأولوية الأنطولوجية للأفكار والأحكام والاستدلالات المجردة على حساب الانفعال والتلقائية والغريزة.

يرفض بورديو أطروحة المذهب الذاتي التي تحيل الممارسات إلى الحساب والقرار العقلاني والقصد الواعي كعمليات عقلية؛ أي التي تجعل ممّا يجري في أذهان الفاعلين مبدأً مسبباً لسلوكاتهم المتوافقة (أو غير المتوافقة) مع القواعد والمعايير الاجتماعية؛ إذ يلح بورديو على أن الاستراتيجيات التي ينفذها الفاعلون أثناء ممارساتهم ليست قرارات واعية ومحسوبة بعقلانية، وإنما هي نتيجة لاستدماجهم الطويل، إلى هذا الحد أو ذاك، للضرورات الكامنة في الوضعيات التفاعلية في شكل استعدادات معرفية؛ «إن الهابتوس، كضرورة تحوّلت إلى فضيلة، يُنتج استراتيجيات تجد نفسها خاضعةً موضوعياً للوضعية، على الرغم من أنها ليست نتيجة لاستهداف واعٍ لغايات محدّدة عن وعي على أساس معرفة ملائمة للشروط الموضوعية، وليست نتيجة لتحديد آلي بوساطة الأسباب. إن للفعل الذي يوجّهه «حس اللعب» كلّ مظاهر الفعل العقلاني الذي يمكن أن يرسمه ملاحظٌ محايدٌ ومزوّدٌ بكلّ المعلومات المفيدة، وقادر على التحكم فيه عقلاً، ومع ذلك لا يصدر هذا الفعل عن العقل. يكفي التفكير في القرار الآني للاعب التنس الذي يصعد إلى الشبكة في الوقت غير الملائم لفهم أن هذا القرار لا علاقة له بالبناء العالم الذي وضعه المدرب بعد التحليل لتفسيره واستخلاص بعض الدروس منه» (Bourdieu, 1987: 21).

ما يريد أن يخبرنا به بورديو في هذا المقطع هو أن الهابتوس يُنتج ممارساتٍ تتسم بخصائص الأفعال الغريزية؛ فعلى الرغم من أنها ممارسات لانعكاسية؛ أي غير خاضعة للتفكير العقلاني المسبق والحساب البارد، فإنها تُولّد نتائج تتوافق في حالات عديدة مع النتائج التي يمكن الحصول عليها بفضل الحساب والتفكير العقلاني. يفسّر بورديو هذه المفارقة بتشديده على التطابق الأنطولوجي بين «البنيات الموضوعية» و«البنيات الذهنية»؛ أي بين الواقع الاجتماعي والاستعدادات الرمزية التي تشكّل الهابتوس، والتي يتم اكتسابها بفضل العيش مع جماعة معيّنة والتشبع بأساليب فكرها وفعلها

وإحساسها؛ ذلك أن «تدريباً ملائماً قادراً على أن ينمي لدى الفرد الحاذق مجموعة من السلوكات الآلية التي لها، من حيث النتائج، كل مظاهر الفعل المفكّر فيه والعقلاني التي تملي عليه "الشيء الذي يجب القيام به" في حالات لا يكون فيها الفعل المفكّر فيه والعقلاني ممكناً» (Bouveresse, 2003a: 158).

فما الذي يجعل من أفعالنا أفعالاً غريزيةً وتلقائيةً على الرغم من كونها تحمل خصائص الفعل العقلاني والخاضع للتفكير الانعكاسي؟ يجيب بورديو بأن هذا العامل هو الهابتوس الذي «يقيم مع العالم الاجتماعي الناتج عنه علاقةً تواطؤً أنطولوجي معقدة، فهو مبدأ معرفةٍ من دون وعي، ومبدأً قصدياً من دون قصد، ومبدأً إتقانٍ عمليٍّ لانتظامات العالم الذي يُمكنُ من استباق مستقبله دون الحاجة فحسب إلى طرحه على هذا النحو» (Bourdieu, 1987: 22). فالهابتوس هو ما يسمح لنا بأن نفهم كيف أنه «يمكن توجيه بعض السلوكات بالنسبة لغايات معينة دون أن تكون موجّهة عن وعي نحو هذه الغايات أو موجّهة بهذه الغايات» (Ibid: 20).

يرتكز المنطق العملي عند بورديو على حس اللعب الذي يجعل ممّن «ولدوا» في الحقل؛ أي أولئك الذين يتوافرون على هابتوس متكيف مع العالم الذي ينمو فيه (التطابق بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية)، لاعبين مهرة ينجحون في بلوغ أهدافهم بسهولة. هؤلاء اللاعبون ليسوا في حاجة إلى بناء استراتيجيات واعية، ولا اللجوء إلى الأفعال القصدية؛ نظراً لأنهم يتوافرون على العلم العملي للعالم، ونظراً أيضاً لأن أفعالهم متكيفة مع قواعد اللعبة التي يشاركون فيها، كما أن انغماسهم في اللعبة يفرض عليهم أن يستجيبوا للحالات العملية المستعجلة بما أنه ليست لديهم الوسائل التي تسمح لهم بأن يكونوا عقلانيين. هكذا، ليس الحس العملي سوى الإتقان العملي لـ «اللعب» بقواعد اللعب في مجال اجتماعي معين (أي المعرفة العملية بالانتظامات التي تشكّل قانون العالم الاجتماعي)، وهو إتقان يتم

بطريقة غير واعية. إن جهلنا للمبادئ التي توجه أفعالنا هو المسؤول عن هذا الشعور بالبداهة الذي يغمر تجربتنا الساذجة للعالم. وتشكل هذه الساذجة مصدر شكل الحياة الذي يدرسه الفينومينولوجيون؛ التجربة «الظنيّة» (expérience doxatique) للعالم. فهذه المعرفة الساذجة، هذه المعرفة غير العقلانية، تمثل «علاقة الانخراط التي تتم في الممارسة بين هابتوس والحقل المرتبط به إنها هذه التجربة للعالم كشيء بديهي التي يتيحها الحس العملي» (Bourdieu, 1980a: 115).

يندرج بورديو في فئة المفكرين الذين ركزوا على فكرة أن المعرفة التي يعبئها الأفراد في ممارستهم تتميز بالطابع الضمني وغير المتمفصل والعملي، أمثال مايكل بولاني وغلبرت رايل وشارلز تايلور وهوبيرت دريفوس وروبيرت برونوم وميشيل فوكو. لا يعني هؤلاء المفكرون بذلك أن الفاعلين ينجزون الممارسات من دون تفكير، ومن ثمّ ينكرون توافرهم على معرفة بما يفعلون؛ وإنما يقصدون أن الأفراد لا يكونون دائماً واعين بالمعرفة التي يمتلكونها، ويصعب عليهم صياغتها في خطابات متماسكة وواعية. ولكي نقرب مفهوم «الحس العملي» بصورة واضحة إلى ذهن القارئ ارتأيت أن أعرض تصورين كلاسيكيين للمعرفة قريبين جداً من تصور فيتغنشتاين لـ «الفهم اللازم»، لكنهما يعدّان، بمعنى هذا الأخير، المصدر الأساسي لكل الاتجاهات النظرية المعاصرة التي تصادر على البعد العملي للمعرفة البشرية؛ هذان التصوران يرجعان إلى كل من غلبرت رايل (G. Ryle) ومايكل بولاني (M. Polanyi).

ميّز رايل بين «المعرفة العملية» (knowing how) و«المعرفة النظرية» (knowing what) في الفصل الثاني من كتابه (مفهوم العقل) (Ryle, 1949) وفي مقالة (المعرفة العملية والمعرفة النظرية) (Ryle, [1946] 1971). ويهدف رايل بتمييزه هذا إلى تقويض التصوّر الفكراوي الذي يعدّ المعرفة البشرية معرفة قضوية، والذي ستكون بمقتضاه معرفة كيفية ركوب دراجة أو تحدّث

لغة أو لعب لعبة معرفةً لمجموعة من القضايا. فأن يعرف المرء كيف يلعب الشطرنج معناه أنه يعرف قواعد لعبة الشطرنج، ويستطيع صياغتها صياغة لغوية، بمعنى أنه يستطيع أن يصف لغوياً قواعد تحريك قطع لعبة الشطرنج، وأن معيار التحقق من أنه يعرف كيف يلعبها سيكون، حسب المنظور الفكراري، أن يكون عارفاً بالقضايا ذات الصلة، لكن رايل يعارض هذا التصور بطرحه فكرة أنه يوجد العديد من الأفراد الذين بمقدورهم التعبير عن قواعد لعبة الشطرنج على الرغم من أنهم لا يعرفون كيف يلعبونها، مثلما أن هناك العديد من الأشخاص الذين يعرفون كيف يلعبونها، لكنهم لا يستطيعون التعبير عن قواعدهما في كلمات. ومعنى ذلك أنه يمكن أن تكون لشخص معرفةً نظرية متطورة من دون أية معرفة عملية، حيث يمكن للاعب شطرنج أن يعلم «خصمه الغبي قواعد عديدة وقواعد تكتيكية و"مناورات" ... إلخ، لدرجة أن يشعر بأنه لم يعد لديه ما يقوله له» (Ryle, [1946] 1971: 215)، لكن على الرغم من معرفة الغبي بهذه القضايا كلها، فمن الممكن ألا يكون قادراً على ممارسة تلك اللعبة بشكل جيد؛ «يمكن أن تكون للأبله هذه المعرفة دون أن يعرف كيف ينجز اللعبة» (Ibid: 217ff).

يحتاج رايل ضد مغالطة «الفكرارية» بما أصبح يُعرف بـ «نكوص رايل» الذي يتمثل في الاستدلال الآتي؛ إذا كانت كل ممارسة للمعرفة العملية يسبقها اعتبار أولي للقضية، فإن هذا الاعتبار الأولي نفسه يشكل «فعلاً»، ومن ثمّ يجب أن يكون شيئاً نعرف كيف ننجزه؛ لذا من الضروري أن يكون هذا الاعتبار للفعل نفسه ممارسةً لمعرفة عملية، ومن ثمّ يجب أن يكون مسبقاً باعتبار قضيةٍ آخر. وبذلك سيتعمم النكوص، ويتحول إلى دائرة مغلقة. وعلى هذا الأساس، يستنتج رايل أنّ المعرفة لا تحتاج إلى أن تسبقها أفعال تأملٍ عقلي؛ نظراً لأن «المعرفة العملية مفهوم سابق منطقياً على مفهوم المعرفة النظرية» (Ryle, [1946] 1971: 215).

أما مايكل بولاني، فيعدُّ أول من أدخل مفهوم «المعرفة الضمنية» أو «فعل

التعرف الضمني» إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية سنة (1958م) من خلال كتابه (المعرفة الشخصية) (Polanyi, [1958] 2000). فقد حاجج بولاني على أن التخمينات والحدوس، التي تشكل جزءاً من عملية الاكتشاف العلمي، تحركها مجموعة من «الأهواء»؛ كما أكد أنه يمكن لتلك الحدوس أن تكون مقصودة أثناء البحث عن «الحقيقة»، لكنها لا تكتسي بالضرورة شكلاً يمكن صياغته في قضايا أو لغة صورية. وأقام بولاني تصويره لدور المعرفة العملية الحاسم في إنتاج المعارف العلمية على مبدأ أساسي، وهو «أننا نعرف أكثر مما نقول» (Polanyi, 1966: 4). هكذا، لاحظ عالم الكيمياء هذا، الذي تحوّل إلى الفلسفة، أن الفلاسفة أخطؤوا في تحديد المعرفة العملية؛ ذلك أن مقاربتهم لكيفية اشتغال العلم ركّزت على المعرفة النظرية المصاغة في قوانين قضوية التي يتم تبادلها في المختبرات، وتجاهلت كلياً مجموع الكفاءات الضرورية للاشتغال الفعلي في تلك المختبرات، والمتمثلة في مجموع المهارات اليدوية والقواعد غير المكتوبة التي تتميز بكونها معرفة مستبدنة؛ أي «شخصية» بتعبير بولاني. إنها معرفة ضمنية (tacit knowledge)، بمعنى أنها لا تكتسي بالضرورة شكل معرفة يمكن صياغتها باللغة أو بالرموز، كالرموز الرياضية مثلاً. ونظراً لطابعها المراوغ، فإن رؤيتها لا يمكن أن تتحقّق إلا أثناء ممارستها. وتتكون هذه المعرفة من المعتقدات والمثل العليا والقيم والخطاطات والنماذج الذهنية الراسخة في أعماق الفرد، والتي تبدو له بديهية.

يؤكد بولاني على أنّ المعرفة الضمنية معرفة يعرف الفاعل أنه يمتلكها؛ فهو يعرف أنه قادر على الإمساك بكرة أو صنع عقدة أو رسم خط مستقيم؛ لكن ما يعجز أن يقوم به هو أن يصفها في لغة واضحة وظاهرة، على الرغم من أنّه قادر على إنجازها بشكل ماهر. فالفعل الماهر، حسب بولاني، «يتم بلوغه من خلال ملاحظة مجموعة من القواعد غير المعروفة بما هي كذلك من طرف الشخص الذي يتبعها» (Polanyi, [1958] 2000: 49). يشرح مايكل بولاني عبارة «مجموعة من القواعد» بمثال قواعد الفن على النحو الآتي:

«يمكن لقواعد الفن أن تكون مفيدة، لكنها لا تحدّد ممارسة الفن؛ إنّها قواعد لا يمكن أن تُستخدَم كدليل للفن إلا إذا تمّ استدماجها في معرفة عملية الفن؛ فهي عاجزة عن أن تحلّ محلّ هذه المعرفة» (Ibid: 50).

لا يكتسب الأفراد هذه المعرفة العملية من خلال الاطلاع على دلائل مكتوبة تتضمن «وصفات» للتصرّف في وضعية يواجهونها. إنهم يتعلمونها من خلال انتمائهم إلى «جماعة الممارسة» (Coffin, 2011: 301)؛ أي بفضل الاتصال الشخصي الدائم والتفاعل المنتظم والثقة المتبادلة. فهذه المعرفة الضمنية، أو «الفهم اللازم» بتعبير فيتغنشتاين، يتم اكتسابها دون اللجوء إلى اللغة، وإنما بالملاحظة والمحاكاة والممارسة؛ لأنه من دون تجربة مشتركة يصعب على الناس اقتسام عمليات التفكير التي يمتلكها الآخرون. ولتوضيح الطريقة التي تنتقل بها هذه المعرفة غير القسوية من عقل إلى عقل آخر، يلجأ بولاني إلى مثال التدريب الذي يصيغه على النحو الآتي: «يكتسب المتدرّب قواعد الفن من خلال مشاهدة المدرّس ومحاكاة ما يبذله من جهود» (Ibid: 50). هكذا، إن نقل المعرفة العملية الضمنية يتمّ عن طريق تقليد الحركات الجسدية؛ فالتلميذ لا ينسخ فحسب الأفعال الواعية التي يمكن وصفها جيداً بكلمات واضحة (حيث تُعطى له قواعد قسوية إذا أراد تعلّم طرق مسمار بمطرقة: «أمسك المطرقة من المقبض، أنزل رأسها على شكل قوس»... إلخ)؛ بل وينسخ أيضاً الأفعال «التي لا يعرفها المدرّس نفسه معرفة واضحة» (Ibid: 53). وبما أن هذه الحركات توجد خارج الوعي، فإن عملية اكتسابها عملية لاشعورية: «يمكن استيعاب بعض القواعد فحسب من طرف الشخص الذي يحاكي الآخرين» (Ibid.).

ولمزيد من توضيح فكرة «المعرفة الضمنية»، التي ستسهل على القارئ فهم ما يعنيه «الحس العملي» عند بورديو، سأعرض هنا الكيفيات الثلاث التي يمكن أن نفهم بها مفهوم «الاعتقاد الضمني» كما طرحها باسكال إنجيل في كتابه (الفلسفة وعلم النفس):

• إن الاعتقادَ الضمني نوعٌ من الاستعداد أو عادةً فعلٍ؛ ويدافع عن هذا التعريف بعض الفلاسفة البراغماتيين أمثال بيرس (Pierce) ورامسي (Ramsey). يمكن أن أعتقد مثلاً أن الفُطْرَ الأحمرَ والأبيضَ سامٌّ، دون أن يكون مضمونُ هذا الاعتقاد حاضراً في ذهني، ودون أن أعبر عنه لفظياً؛ بل يكفي أن يتمظهر في سلوكاتي، مثلاً عندما أمتنع عن أكله. ليس الاعتقاد الاستعداداتي اعتقاداً «صريحاً»، بمعنى ليس واعياً ولا قابلاً للاستبطان. وهو ليس صريحاً أيضاً، بمعنى يمكن ألا أصرح به طوال حياتي، حيث يمكن أن أحمل هذا الاعتقاد دون أن يتبادر إلى ذهني أبداً، لكن لكي يُسندَ لي يجب أن يتمظهر في سلوكاتي.

• يمكن فهمُ الاعتقاد الضمني أيضاً كنتيجة لبعض اعتقاداتي، سواء الاستعداداتية أو الواعية. وهو اعتقاد "ضمني" بمعنى أنه نتيجة منطقية مباشرة «بديهية» لبعض أحكامنا؛ كالاعتقاد بأن «أكادير توجد جنوب الرباط»، الذي ينتج مباشرةً من اعتقاد آخر هو الاعتقاد بأن «الرباط توجد شمال أكادير»؛ كما يمكن أن يكون الاعتقاد «ضمنياً» بمعنى أنه نتيجة بديهية وبعيدة بهذا القدر أو ذلك لمعرفة شاملة بالموضوع. وكمثال على ذلك، أفرض أنني قلت لك: «الفيلة لا تطير»؛ ستجيبني بأن هذه المعلومة ليست جديدة، لكن أين تعلمتها؟ فأنت لم تولد حاملاً لهذه الفكرة، ولم تكن هذه الفكرة أبداً جزءاً من برامجنا التعليمية، كما أنه من شبه المؤكّد تقريباً أنك لم تصغ في ذهنك جملةً تتعلق بهذا الموضوع. ومع ذلك فأنت تعرفها؛ إنها قضية لدينا استعداد لتأكيدها؛ لأنها صادرة عن معرفتنا الشاملة بحياة الفيلة وبالحيات البرية... إلخ، على الرغم من أنّها لن يتمظهر أبداً في سلوكنا، إلا إذا انتبهنا له.

• وأخيراً، يمكن للاعتقاد الضمني ألا يكون استعداداتياً ولا نتيجة بعيدة لاعتقاداتنا الأخرى، نظراً لأنه لا يكون كلاً في مستوى وعينا، مثل الاعتقادات «الفرويدية» التي تنتمي لمجال اللاشعور (Engel, 1994: 231). ويقدم هارالد غريمن نمذجة مختلفة للمعرفة الضمنية تتمثل في أربعة

تأويلات لها؛ يطلق غريمن على التأويل الأوّل «أطروحة التمثيل الأدنى الواعي» التي تُعدّ المعرفة بمقتضاها شيئاً نحاول عن وعي ألا نقوله، وأن نتجنب التلقّظ به، أو أن نقوله في حده الأدنى (مثلاً كأن يتجنب السياسيون قول كل شيء عن خصومهم). ويسمّي غريمن التأويل الثاني «الأطروحة الجشطالتية للمعرفة الضمنية»؛ مثلاً عندما يشرع شخص في إنجاز نشاط معين، مثل عزف البيانو أو ركوب الدراجة أو السباحة، فإنه يعوّل على خلفية تُسهّل عليه إنجاز نشاطه بشكل سلس. فإذا ركّز على الخلفية وحاول صياغتها لغوياً أو رمزياً، فإنه سيعرقل إنجاز الفعل. ومعنى ذلك، أن هذه الخلفية غير المصاغة الضرورية لإنجاز النشاط المعني لا يمكن للفاعل أن يُعبّر عنها أثناء النشاط. أما التأويل الثالث الذي يطلق عليه غريمن «أطروحة الجهوية المعرفية»، فإنه يؤكد أن المعرفة التي يمتلكها الفرد تشكّل نسقاً مندمجاً، لكن الفرد لا يمكنه أن يفكر في لحظة معيّنة سوى في جزء صغير من هذا النسق المعرفي وأن يصوغه في قضايا. فلا أحد بمقدوره أن يصوغ لفظياً النسق كلّ دفعة واحدة، ومعنى ذلك أننا نحمل في عقولنا في لحظة معيّنة معرفة غير مصاغة لفظياً هي المعرفة الضمنية. وأخيراً، هناك التأويل الرابع الذي يسميه غريمن «الأطروحة القوية للمعرفة الضمنية» التي تؤكد أن هناك أنواعاً خاصة من المعرفة لا يمكن من حيث المبدأ صياغتها لفظياً. الشيء الذي يعني أن هناك هوة بين قدرتنا على المعرفة والتجربة والفعل من جهة، وقدرتنا على الصياغة اللفظية من جهة أخرى (Grimen, 1991).

أعتقد أن مفهوم «الحس العملي» البورديوي يقترب أكثر من التعريف الأول الذي قدّمه باسكال إنجيل للاعتقاد الضمني، ومن التأويل الأخير للمعرفة الضمنية في نمذجة غريمن. ذلك أن هذه الأطروحة الجذرية تصاد على فكرة أن اللغة غير ضرورية في هذه الحالات؛ بل إنها غير كافية للحصول على المعرفة ونقلها. فإذا كان العارف يملك تجربة أولية ضعيفة ويعوّل فحسب على الوصف اللفظي، فإنه سيعجز عن امتلاك المعرفة التي يطلبها.

ووفقاً لذلك، إنّ الحسّ العملي سيعني عند صاحبه الاستطاعة على الفعل باعتبارها قدرةً على التكيف مع وضعيات تتجدد باستمرار. إنّ لهذه الكفاءة العملية شكل «مجموعةٍ من المبادئ المولدة لاستراتيجيات تمكّن الفاعلين من مواجهة وضعيات طارئة ومتجددة باستمرار» (Bourdieu, 2000: 167). ويكتسب الفاعلون هذه الكفاءة العملية فحسب بفضل انتمائهم لمجتمع معيّن وانغماسهم في ثقافته وتشبّعهم ببنياته. وتمكنهم هذه «الكفاءة العملية» التي تشكّل الهابتوس من معرفة الإنجازات الاجتماعية الصحيحة والملائمة والإنجازات الخاطئة وغير الملائمة، والإنجازات المبهمة أيضاً. كما يتمثل دور هذه المعرفة العملية في إنتاج تلك الإنجازات في وضعيات محدّدة؛ وينجح «الحسّ العملي» في القيام بهذه الوظائف نظراً لأنه «يقوم باستمرار بالمراقبات والتصحيحات المخصّصة لضمان التلاؤم بين الممارسات والعبارات، ويشغل كآلية للضبط الذاتي التي تقوم بإعادة تعريف دائمة لتوجهات الفعل تبعاً للمعلومة الموثوقة والمفاعيل التي تنتجها تلك المعلومة» (Bourdieu, 2000: 162).

يبدل بورديو جهده في كتابه (مجلد نظرية للممارسة والحسّ العملي) ليوضح أنّ المعرفة التي تكوّن الحسّ العملي ليست معرفةً واعيةً وانعكاسيةً بشكل كلي، وليست أيضاً جهلاً بشكل كلي، إنها بالأحرى «إنقانا عملياً» (Bourdieu, 2000: 303). إنها هذا «الطبيعي» (Ibid: 304) الذي يمكّن الفرد من الاستجابة بشكل ملائم لمتطلبات الوضعية دون أن يكون قادراً على التعبير عنها بوضوح. إنّ الحسّ العملي إذاً هو هذا «الجهل الواسع المعرفة»؛ أي «نمط المعرفة العملية الذي لا يتضمن معرفةً مبادئه الخاصة» (Ibid: 307).

يشدّد بورديو في صرحه النظري على أنّ الحسّ العمليّ مرتبطٌ من حيث تكوينه ونشاطه معاً بالوضعيات الاجتماعية التي يمارس الفاعلون بداخلها. إنّّه الاجتماعي الذي يقيم فينا ضمناً؛ إنه هذا التاريخ المنسي الذي نطلُّ نشعر بمفاعليه؛ إنه هذه القصدية غير الانعكاسية التي تحددها الوضعيات التي

تنتجها. فما نفعه، حسب بورديو، يحمل معنى، لكنه ليس المعنى الذاتي المتمثل في الدوافع والمبررات التي نصرح بها عن وعي؛ فمعنى ما نفع ليس شيئاً نسنده للفعل؛ بل إنه يتمظهر في الفعل الذي ننجزه في سياق محدد. فما يحدد أفعالنا لا يرجع إلينا كأفراد حتى وإن كنا نحن من ينجز تلك الأفعال.

III- المعرفة بالجسد:

اهتم بورديو بالجسد كمستودع للمعرفة العملية، وسعى إلى فهم كيف تصبح الأجساد محمّلة بالمعارف؛ أي بمهارات إتقان الأفعال والأقوال. وقد ذهب بورديو عكس معظم الدراسات السوسولوجية للسلوك؛ لأنه افترض أن «الفعل والسلوك والتفاعل والممارسة والبراكسيس تكتسي بعداً جسدياً وبعداً عقلياً، دون أن يتضمّن هذا الافتراض أن هذين البعدين يصدران من أصلين أو "جوهرين" مختلفين» (Crossley, 2007: 85). علاوة على ذلك، يشدد بورديو على فكرة أن الجسد ليس أداة لتنفيذ أهداف تتم صياغتها عن وعي (كما يعتقد المذهب الذاتي «الفكراوي»); بل هو مصدر الفهم والقصدية، بمعنى أن «الحس العملي» يوجد على مستوى الجسد: «ليس الاعتقاد العملي "حالة عقلية"، وأكثر من ذلك، ليس نوعاً من الانخراط الاعتباطي في نسق من المعتقدات والمذاهب القائمة («الاعتقادات»); بل هو بالأحرى حالة جسدية إن صحّ التعبير⁽¹⁾» (Bourdieu, 1980a: 115).

(1) إن جميع منظري الممارسة، فلاسفة كانوا أم علماء اجتماع، متفقون على الموقف المضاد للنزعة الداخلية، مشدّدين بالخصوص على أنه لا توجد داخل أذهان الناس أشياء يمكن أن تُفسّر بها الممارسات الاجتماعية، ومن خلالها الظواهر الاجتماعية عموماً. يكفي أن أستحضر هنا الفيلسوف هوبيرت دريفوس (Dreyfus) الذي ينتمي إلى النظرية الشمولية العملية (practical holism) التي تؤكد أنه من الخطأ الاعتقاد بضرورة وجود نظرية أو اعتقاد ضمّني خلف الممارسات. يقول دريفوس شارحاً هذا الموقف: «إن ما يصنع الخلفية ليست هي الاعتقادات، سواء كانت ظاهرة أم ضمّنية؛ بل هي العادات والتقاليد المتضمنة في نوع من المهارات التي نمظهرها في تفاعلاتنا اليومية مع الأشياء والبشر... عندما نعالج أبعاد الخلفية كاعتقادات خاصة، =

لكن كيف تتحول المعرفة المنتشرة في العالم الاجتماعي إلى معرفة كامنة في الأجساد؟ يجيب بورديو: «الجسد موجود في العالم الاجتماعي ويوجد العالم الاجتماعي في الجسد. ويشكل استبدان العالم الاجتماعي الناتج عن التعلم أساس الحضور في العالم الاجتماعي الذي يستلزمه الفعل الناجح اجتماعياً والتجربة العادية لهذا العالم كشيء بديهي» (Bourdieu, 1982b: 38). ففي الوضعيات الاجتماعية، التي يعبئ فيها الفاعلون حِسَّهم العملي من أجل الفعل، يعرف الجسد ما يجب عليه فعله دون أن يكون على صاحبه التفكير في ذلك؛ نظراً لأن «الفاعل المنخرط في الممارسة يعرف العالم، لكنّها معرفة، كما بين ذلك موريس ميرلوبونتي، لا تكمن في وعي عارفٍ خارجي. إنه يفهم العالم فهماً جيداً، دون مسافة موضوعية، كشيء بديهي؛ نظراً بالضبط لأنه يوجد فيه؛ نظراً لأنه يشكّل معه جسداً واحداً، ونظراً لأنه يتلفّع به كما لو كان لباساً؛ أن يقطنه كما لو كان سكناً مألوفاً» (Bourdieu, 1987: 170). وبصيغة أخرى، إن تصوّر بورديو للهابتوس كخطاظة للإدراك متضمّنة في الفعل وليس كتمثل «نظري» للعالم يرجع أساساً إلى فينومينولوجيا الإدراك لموريس ميرلوبونتي، الذي وجّه نقداً للمذهب الطبيعي التشيئي وللمذهب العقلي، اللذين يفهمان الإدراك (خطاطات الإدراك) كجوهر مغلق وليس كفعل أو كنشاط مغمور في الممارسة؛ «إن الفاعل يمتلك العالم قبل كل تمثّل موضوعي؛ الشيء الذي يعني أنه يمتلكه وأنه يحمل عنه معرفة معينة وأنه يقيم خارج الإكراه الآلي والحتمية البنيوية، لكن هذه المعرفة، غير الموضوعية وغير المعبر عنها بوعي، تظلّ ألفة بدون أسباب؛ تظلّ علماً قليلاً بدون حجج ولا استدلال منطقي» (Bimbenet, 2011: 169).

= مثلاً كاعتقادات حول المسافة التي يجب على الشخص أن يتخذها من الناس، فإن طرق الفعل هذه لم يتم تعلّمها كاعتقادات وليست اعتقادات تشتغل كمسببات لسلوكنا. إنّنا لا نفعل سوى ما تدرّبنا على فعله؛ علاوة على ذلك، إن أبعاد الخلفية، بما هي ممارسات، تفقد بعدها الانعكاسي عندما يتم قلبها إلى معرفة قضوية» (Dreyfus, 1980: 7-8).

يقصد بورديو بذلك أن بناء العالم الاجتماعي لا يتم في أذهان الفاعلين، وإنما في ممارساتهم الاجتماعية. يشرح غيباور وويليامز كيف أن الانسجام القائم بين المجتمع والفاعلين الاجتماعيين يتم إنتاجه في الفعل المادي؛ فالفاعلون، منذ بداية حياتهم، «يطورون حركاتٍ ويحسنونها باستمرار، ويكوّنون بهذه الحركات، بحكم العادة، أفعالاً ذات أهداف متناسقة مع البنية القصدية-أساساً؛ المهارات الاجتماعية، المعرفة العملية، الاستعدادات، خطاطات الإدراك والحكم. فمن خلال الأفعال اليومية، التي لا حصر لها، يكتسب الجسد (ويحفظ) وضعه الخارجي والداخلي، وكذا خصائصه والطريقة التي يعرض بها ذاته، وردود فعله اللاشعورية، وأفعاله القصدية. وفي هذه السيرة يُنتج الجسد "هابتوساً" من خلال نشاطه الخاص وتحت تأثير الوسط الاجتماعي» (Gebauer & Williams, 2000: 8).

لتوضيح الطابع الجسدي للمعرفة العملية المكوّنة للحسّ العمليّ، يقدم بورديو مثال الفهم العملي ما قبل الانعكاسي للرياضي والموسيقي والراقص (Bourdieu, 1997: 72): «بخلاف العوالم السكولائية، تتطلب بعض العوالم، كالرياضة والموسيقا والرقص، انخراطاً عملياً للجسد، وبالتالي تعبئة "الذكاء" الجسدي الذي يحدّد تحوّلاً؛ بل وقلباً للترابيات العادية»، ومن ثم فإن الحسّ العملي لهؤلاء الفاعلين يصدر عن «أجسادهم المهندسة» (Bourdieu, 2000: 321)، أو عن «جغرافيتهم الطبيعية» (Ibid: 294).

يستحضر بورديو للدفاع على هذه الأطروحة تحليل ميرلوبونتي لـ «الوعي المطبّع» (conscience nature) في بنية السلوك. والحال أن ميرلوبونتي ينتقد النظريات الكلاسيكية للفعل اللاإرادي الذي تعدّه نتيجة لإثارة الجهاز العصبي لمتلقٍ معزولٍ. واستند ميرلوبونتي إلى «نظرية الجشطات» ليوضح أهمية الوضعية في هذه الحالة؛ أي مجموع الأجزاء الحاضرة التي تكوّن الجسد المعني برمته، ولاسيما موارد الجسد الذي ليس مجرد جسدٍ ماديٍّ بين أجساد أخرى، وإنما باعتباره هذا الكيان الذي بوساطته يعرض العالم نفسه على

صاحبه؛ لذا إن تلاؤم الممارسة مع الوضعية يقتضي جسداً فاعلاً؛ لأن الفاعل ينجز سلوكاتٍ وجيهةً وملائمةً اجتماعياً بفضل وجوده داخل الفعل، حيث يعبئ فوراً مكتسبات التجارب السابقة، ويستبق ما سيأتي بشكل ملموس.

يظهر ميرلوبونتي حساً نقدياً إزاء المذهب الفكرابي الذي يمنح للتمثلات العقلية القدرة على إنتاج المعنى اللغوي أو الأفعال الاجتماعية، وذلك باعتماده على فينومينولوجيا «الجسد المعيش». ولا يستثني ميرلوبونتي من نقده هذا المذهب التجريبي الذي فشل في مقارنة القصدية العملية للجسد، ومن ثمّ في إدراك الدور النشط والبناء للجسد الموجود في وضعية معينة؛ فالمذهبان معاً، حسب ميرلوبونتي، يختزلان الجسد في شيء، ممّا يجعله يشتغل إمّا كمستقبلٍ للمثيرات، كما يزعم المذهب التجريبي، أو كآلية للمشاريع القصدية لوعي متحررٍ من الجسد، كما يدّعي المذهب الفكرابي. والحال أن الدور الفعّال للجسد في التجربة البناءة يحول دون اختزال معنى الحركة في مجموع ردود الأفعال، ويقترح شكلاً من القصدية المستبدنة التي لا تقبل الاختزال إلى فعلٍ ووعيٍ معيّن؛ «إن المقاصد المحرّكة للكائن الحي تحولت إلى حركات موضوعية؛ لم يكن يُمنحُ للإرادة سوى القرار الآني، بينما كانت عملية التنفيذ متروكةً كلّها للجهاز العصبي. فالإحساس، المفصول هكذا عن الانفعالية والحركية، أصبح مجرد استقبال لخاصية معينة. وكانت الفيسيولوجيا تعتقد أنها قادرة، بدءاً من أجهزة الاستقبال إلى المراكز العصبية، على إسقاط العالم الخارجي على الكائن الحي. إنّ الجسد الحي الذي تمّ تحويله بهذا الشكل كفّ عن أن يكون جسدي؛ أي عن أن يكون التعبير المرئي لأناي الملموس، ليصبح شيئاً من بين كل الأشياء الأخرى» (Merleau-Ponty, 1945: 67-68).

تتضح لنا أهمية هذا النقد بالنسبة لـ «المعرفة المستبدنة» عند بورديو عندما نسلط الضوء على ما يقصده ميرلوبونتي بمفهومي «الجسد المعتاد»

و«الخطاظة الجسدية». يدّعي ميرلوبونتي أن القصدية العملية للجسد تصبح مترسّبة أو مثبتة في خطاطات السلوك المعتادة؛ نظراً لـ: «أن يتخذ الوجود المندمجُ لنفسه جسداً معتاداً يُعْتَبَرُ ضرورةً داخليةً» (Ibid: 103)؛ ذلك أن انبثاق الجسد المعتاد يسمح للقصدية المستبدنة بأن تتحول إلى نماذج فعل منتظمة ومبنيّة في وضعيات نمطية. فالذات، وهي تكتسب عاداتها، «تكتسب القدرة على الاستجابة بعدد معيّن من الحلول لعدد معيّن من الوضعيات» (Ibid: 166).

يقوم الحس العملي عند بورديو بالدور نفسه الذي يقوم به الجسد المعيش عند ميرلوبونتي في مشروع تجاوز الثنائيات التقليدية بين الذات والموضوع؛ بين الفكر والواقع؛ بين الروح والجسد... إلخ. ولهذه الغاية بالفعل، جاء بورديو بمفهوم الهابتوس ليستبدل الذات المتعالية بجسدٍ مُمَوْضَعٍ مدرّكٍ كمصدر للقصدية العملية، وكقدرة على بناء الواقع الاجتماعي، مما يستتبع أن الهابتوس «يعيد للفاعل قدرته على الإنتاج والتوحيد التي تقوم بدور البناء والتصنيف. ويذكرنا في الوقت نفسه بأن هذه القدرة على بناء الواقع الاجتماعي، المبنية اجتماعياً هي أيضاً، ليست خاصةً بذات متعالية، وإنما خاصّة بجسد منشأ اجتماعياً، مندمج في ممارسة مبنية اجتماعياً تنظّم المبادئ التي يتم اكتسابها في تجربة اجتماعية محددة بالزمان والمكان» (Bourdieu, 1997: 164).

يبدو تأثير فينومينولوجيا الجسد المعيش على تصور بورديو للقصدية واضحاً، لكن بورديو أضفى نوعاً من السمة التاريخية على فكرة ميرلوبونتي في القصدية المستبدنة من خلال طرح مسألة مصدر بنيات القصدية العملية الكامنة في الأجساد، وذلك انطلاقاً من منظور سوسيو تاريخي يسعى إلى تعيين الشروط التاريخية التي تحدّد «البناء الاجتماعي للبنيات والخطاطات التي يستخدمها الفاعل من أجل بناء العالم» (Ibid: 174). يتفق بورديو مع ميرلوبونتي على أن الفهم كامنٌ في خطاطات البناء والتصنيف المستدمجة في

الجسد، لكنّه يضيف شيئاً جديداً على هذا الطرح، وهو أن تلك الخطاطات تخضع لمحدّدات اجتماعية، بمعنى أنها نتيجة للشروط الاجتماعية للوجود المتمثلة في البنيات الموضوعية. وبعبارة أخرى، يركز بورديو على واقع أن الإكراهات الاجتماعية الموضوعية (البنيات الاجتماعية الموضوعية) توجد في شكل رموز مدمجة في خطاطات الجسد القادرة على إنتاج الممارسات بفضل عمل التنشئة الاجتماعية والتربية؛ «لا يمكن للمرء أن يكمل جرد القيم التي تكوّن الجسد بواسطة عملية إقناع سرية تقوم بها بيداغوجيا مضمرة قادرة على ترسيخ تصور كوسمولوجي كامل، وبنية أخلاقية، وميتافيزيقا، وسياسة، من خلال أوامر تافهة مثل "اجلس مستقيماً"، أو "لا تمسك السكين بيدك اليسرى"، وكذا قادرة على ترسيخ أهم مبادئ الاعتباط الثقافي في التفاصيل التي تبدو تافهة ظاهرياً للوقوف، أو للأساليب الجسدية واللغوية، مُثَبِّتَةً إياها خارج متناول الوعي والتعبير الصريح» (Bourdieu, 1980a: 117).

يوضح بورديو كيف تلعب التنشئة الاجتماعية دوراً حاسماً في مأسسة أجساد الفاعلين؛ أي في جعلها تشكّل جزءاً لا يتجزأ من مؤسسات الطبقة الاجتماعية والأصل الاجتماعي والتربية والمهنة. ويعني ذلك أن الجسد يستدمج القواعد والمعايير التي تنظم اشتغال المؤسسات الاجتماعية، كالأسرة والمدرسة والكنيسة واللغة والطبقة، وبذلك يصبح ممأسساً؛ وبالمقابل، إن المؤسسات تصبح مستبدنة (incorporés) لأن الفاعل هو من يعيد إنتاج/ تغيير المجتمع من خلال أنشطته وأفعاله الملموسة التي ينجزها بجسده الممأسس. هذه التبادلية التكوينية هي ما يسمح للفاعل بأن يكون جزءاً من النظام، وللنظام بأن يكون جزءاً من الفاعل الذي يساهم في إنتاجه. فضلاً عن ذلك، إن منظومة القواعد والمعايير الاجتماعية تتسم بالانتظام والمعيارية؛ نظراً لأن الفاعلين يعيدون إنتاجها من خلال أنشطتهم التي ينجزونها بأجسادهم؛ ذلك أن المؤسسات الاجتماعية، باعتبارها مجموعة من القواعد والمعايير، تتسرب إلى الفاعلين عبر الحركات والأوضاع

الجسدية؛ نظراً لأن العديد من الانتظامات الاجتماعية غير معبر عنها باللغة، ويتم تعلّمها بشكل فوري ومباشر من النماذج السلوكية والأمثلة المرئية، وغالباً خارج الوعي واللغة. وهذا الطابع الفوري وغير اللغوي لتعلّم القواعد الاجتماعية هو ما يسمح بحدوث تماثل -أو «انسجام قائم سلفاً- بين الفاعلين الاجتماعيين والحقل الذي ينشطون بداخله. إن ما يوحدُ الفاعل بعالمه هو "المعرفة بالجسد" (Bourdieu, 1997: 185)؛ ذلك أن «الهابتوس عندما يدخل في علاقة مع العالم الاجتماعي الذي أنتجه، فإنه يكون كسمكة في الماء ويبدو له بديهياً» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 103). فالفاعل يقيم مع العالم الذي «يسكنه» علاقة امتلاكٍ متبادلٍ تقوم على نوع من «التواطؤ الأنطولوجي الذي، كما يقترح ذلك هايدغر وميرلوبونتي، يُوحّد بين الفاعل (الذي ليس لا ذاتاً ولا وعياً، وليس مجرد منفذٍ لدورٍ أو تحييناً لبنية أو وظيفة) والعالم الاجتماعي الذي ليس أبداً مجرد شيء، حتى وإن كان عليه أن يكون مبنياً كشيء في المرحلة الموضوعية للبحث» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 103).

في كتاب (إجابات)، يعرض لويك واكون المشروع الفكري لبورديو كنظرية براكسيولوجية (علم الممارسة) تعالج القصدية كشيء محايث للممارسة؛ أي كقصدية عملية وسابقة في جزء كبير منها عن التفكير؛ ذلك أن بورديو «يستند بالخصوص إلى فكرة ميرلوبونتي المتمثلة في الطابع الجسدي الداخلي للقاء قبل موضوعي بين الذات والموضوع، حيث يُطرحُ الجسد كمصدر لقصدية عملية؛ أي كمبدأ لمعنى تداوتي متجذر على المستوى قبل موضوعي للتجربة» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 27).

تتعلق مجموع الاستعدادات الدائمة قبل كل شيء بالاستعدادات الجسدية المتمثلة في اتجاهات جسدية (attitudes du corps). إنها هكزيس جسدي مشترك بين أعضاء الجماعة الاجتماعية يتم اكتسابه من خلال التربية الأولية التي تُودعُ في الجسد مجموعةً من القيم والمعايير الاجتماعية المشتركة التي

تنظم مختلف نشاطاتنا. فالهكزيس الجسدي، كما يطرحه بورديو، هو الأساليب المتعددة التي يتبعها الفاعلون لتحريك وموضعة أجسادهم في العالم الاجتماعي، وهي أساليب يكتسبونها اجتماعياً؛ ففي الهابتوس تلتقي الهندسة الجسدية والهندسة الاجتماعية، وكمثال على هذا اللقاء يمكن استحضار القراءة التي قدمها بورديو لعملية القلب الرمزي (inversion symbolique) بين الداخل والخارج في البيت القبائلي، وهو قلب هندسي، لكنه جسدي في آن واحد؛ إذ يمكن الرجوع هنا إلى الهابتوس الذكوري والهابتوس النسوي في المجتمع القبائلي اللذين يقومان في جزء كبير منهما على تعارض الاتجاهات الجسدية؛ اتجاه موجّه نحو الخارج والأعلى بالنسبة للرجال (الوقوف بشكل مستقيم، ومواجهة الآخر في ساحة الشرف، والرجل يقف مستقيماً ورأسه نحو الأعلى أثناء جني الزيتون)، واتجاه موجّه نحو الداخل والأدنى بالنسبة للنساء (المرأة تنحني نحو الأدنى لالتقاط الزيتون الذي يسقطه الرجل على الأرض، ويجب أن تخفض نظرها أمام رجل غريب)؛ «إن الهكزيس الجسدي ميثلوجيا سياسية متحققة، مستدمجة في الجسد، تحولت إلى استعداد دائم، إلى طريقة دائمة في الوقوف والحديث والمشي، وبالتالي إلى الإحساس والتفكير» (Bourdieu, 1980a: 117).

هذا الاستعداد الدائم هو «الحس العملي» الذي يلعب دور الوسطة بين الفاعل وعالمه الاجتماعي؛ نظراً لأنه يقيم مع الوضعيات الاجتماعية علاقة إنتاج متبادلة. فمن جهة، إن الحقل كفضاء من المواقع؛ أي كبنية موضوعية، ينتج الحس العملي (الهابتوس) في شكل خطاطات للإدراك والفعل والتقدير مستدمجة في الأجساد؛ أي في شكل استعدادات غير مرئية ولا تقبل الاختزال في تمظهراتها» (Bourdieu, 1974: 31)، لكن التي يمكن ملاحظتها في تحييناتها عندما يتيح «ظرف مجيز» (مثل حقل أو سوق... إلخ) الفرصة الملائمة للاستعداد المحتمل لإظهار نفسه متحققاً في علاقته بوضعية خاصة (Bourdieu, 1980b: 135)؛ ومن جهة أخرى، إن الاستعدادات المكتسبة

اجتماعياً تمتلك قدراتٍ توليديةً وخلّاقةً ومبدعةً، بمعنى أنها تنتج الحقل (كمجال من المواقع)، سواء من خلال إعادة إنتاجه أم تغييره. وبعبارة أخرى، إن الهابتوس هو من ينتج الحقل أو يلحق به تغييرات عميقة بهذا القدر أو ذاك، وذلك تبعاً للاستعدادات التي استبدنها الفاعلون تدريجياً منذ الولادة بفعل التنشئة الاجتماعية ومختلف أشكال التربية المتعاقبة. هذه العملية الدائرية القائمة بين الهابتوس والواقع الاجتماعي هي ما يقصده بورديو عندما يتحدث عن «استدخال الخارج» و«استخراج الداخل»؛ أي استدماج الشروط الموضوعية التي تكوّن المجتمع أو الحقل الذي تعيش فيه الذوات الاجتماعية في شكل مجموعة من الاستعدادات وخططات الإدراك والفعل والتقدير، واستخراج هذه الشروط الموضوعية في شكل ممارسات اجتماعية تقوم بدورها، سواء بإعادة إنتاج هذه الشروط أم تغييرها. فالهابتوس، أو الحس العملي (والأمر سيان)، ليس بنياتٍ مبنية (structures structurées) فحسب؛ أي ليس مجرد بنيات ذهنية سلبية أنتجها الواقع الاجتماعي دون أن تكون لها أية فاعلية؛ بل هو أيضاً بنيات بانية (structures structurantes)؛ أي إنه مصدرٌ للاستراتيجيات التي تمكّن أصحابها من خلق تسويات مع الوضعيات.

IV- من القواعد إلى الاستراتيجيات:

يدين بورديو الاستعمال الأنثروبولوجي الأرثوذكسي لمفهوم القاعدة الذي أخطأ الإحاطة بالممارسات الاجتماعية. ويبدو ارتياب بورديو من مفهوم القاعدة واضحاً من خلال الانتقادات الشديدة التي وجهها لاستعمالاته في أعمال الأنثروبولوجيا البنيوية، وكذا من خلال إبراز تعدد معانيه وغموضه النظري، وهذا ما جعل السوسيولوجي الفرنسي يفضل عليه مفاهيم أخرى كالهابتوس والاستراتيجية والحس العملي.

وبالفعل، وجه بورديو نقداً إبستمولوجياً للمعرفة «النظرية» الأنثروبولوجية التي تريد أن تحلّ محلّ المعرفة «العملية» للفاعلين المنغمسين في الممارسة،

وذلك من خلال المصادرة على أن الفاعلين وَاَعُونَ بالقواعد التي توجّه سلوكياتهم، وأنهم قادرون على التعبير عنها في صيغ خطابية صريحة وواضحة. والحال أن القواعد التي يُفسّر بها المنظرُ سلوكياتِ الفاعلين من جهة، والقواعد التي يتبعها هؤلاء الفاعلون أثناء إنجاز ممارستهم من جهة أخرى، ليست من الطبيعة نفسها حسب بورديو؛ فإن كانت القواعد الأولى تركز على معرفة «نظرية» يهدف بها الباحث إلى تقديم تفسيرات «نظرية» لسلوكيات الفاعلين «العملية»، فإن القواعد الأخيرة تركز على معرفة «عملية» يستخدمها الفاعلون لأغراض «عملية»؛ أي إنها أدوات ينظّمون بها تفاعلاتهم ويسترشدون بها في تعاملاتهم مع وضعيات اجتماعية «عملية».

يسلط بورديو الضوء على خلطٍ منتشرٍ في النظرية الاجتماعية بين فكرة القاعدة كفرضية تفسيرية يصوغها المنظرُ لتفسير الممارسات التي يلاحظها، وفكرة القاعدة كمبدأ عملي يطبقه الفاعلون أنفسهم فعلياً في ممارساتهم. ويحاجج بورديو على أن هذا الخلط هو سبب الخطأ الفكرائي المتمثل في إسقاط الفهم النظري على الممارسات الملموسة. وبهذا المعنى، إنّ الفكرائية تميل إلى الانزلاق من الاستعمال المقبول للقواعد كوسيلة لوصف الانتظامات داخل الممارسة إلى فكرة القاعدة كقوة أو آلية توجه سلوك الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم.

يهدف بورديو في مقاله (القرابة تمثلاً وإرادة) إلى نقد المذهب المثالي الذي يسند للنماذج الصورية التي يبنها الباحث سلطةً تحديداً لا تتوافر عليها؛ وفي مقابل ذلك يدعم بورديو فكرة أن القرابة ليست نظاماً تصدر عنه الممارسات؛ بل هي إحدى الوسائل الممكنة للممارسة: «إن علاقات القرابة شيءٌ نفعله، ونفعل به شيئاً ما» (Bourdieu, 2000: 81). ومن ثمّ إن علاقات القرابة مبادئ عملية تستمدُّ معناها وفعاليتها من خارجها. ويضيف بورديو موضحاً الخلط الذي يقوم به علماء الإثنولوجيا بين مبادئ القرابة كأدوات استراتيجية عملية وكنماذج نظرية يبنها المنظرون: «ينظّم الفاعلون ممارساتهم

اعتماداً على معرفتهم العملية بالتقسيمات المفيدة ويستخدمون التمثيل الجنيالوجي، الذي يعالجه المحلل كنموذج نظري للواقع الاجتماعي، كأداة لشرعة النظام الاجتماعي، وذلك بسبب كونه لا يتوافر على معرفة مبادئ التوحيد والتقسيم غير الجنيالوجيين التي يمكن أن يكشف عنها فقط التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجماعة» (Ibid: 85).

لا يُفهم «الزواج العربي»، كما يطرحه بورديو، في إطار «العالم الخالص» لـ «قواعد الزواج» و«البنيات الأولية للقراة»؛ لأنه «إطار فقير جداً» (Ibid.)، ومن ثمّ يجب وضع هذا النوع من العلاقات الزوجية في سياق المنطقيات العملية المتمثلة في منطقي الشرف الذي يُحتّم على العائلة تزويج بناتها درءاً للعار، ومنطقي نقل الإرث داخل السلالة النسبية حفاظاً على الوحدة الاقتصادية المشتركة؛ ذلك أن «الزواج العربي يتم في إطار استراتيجيات زوجية أوسع، تستند إلى إيديولوجيا تشجع على وحدة الجماعة، وتفضل إعادة إنتاج ومراكمة لرأس المال الرمزي (الشرف) ورأس المال الاقتصادي داخل الجماعة» (Mounier, 2001: 29).

إن هذا النقد البورديوي مُوجّهٌ للبنوية التي تستبدل علاقة الفاعل بالممارسة بعلاقة الملاحظ بالممارسة. وبعبارة أوضح، يمكن أن نعيد صياغة هذا النقد في السؤال الآتي: كيف تشتغل القواعد التي يصوغها الباحث في الحياة العملية للمبحوثين؟ أي ما هي المكانة التي تشغلها في واقعهم المعيش؟ إن إغفال أنصار «النظرية الخالصة» الجواب عن هذا السؤال هو ما يؤدي إلى تشييء القواعد الذي تسقط فيه «الفكراوية»؛ يقول بورديو: «إن الانتقال من الانتظام -أي ممّا يتكرر بتواتر إحصائي قابل للقياس، ومن العبارة التي تصف الانتظام- إلى تنظيم يتم احترامه عن وعي، أو إلى ضبط لوائح بفضل آلة اجتماعية أو دماغية خفية، (إن ذلك الانتقال) يشكل أشهر طرق الانزلاق من نموذج الواقع إلى واقع النموذج» (Bourdieu, 1980a: 67).

يضع البنيويون «الفكراويون» النموذج الذي يبنونه بناءً عالمياً في محل

المرجع المعياري الذي يستخدمه الفاعلون الاجتماعيون من أجل الاسترشاد به في سلوكياتهم العملية، بمعنى أنهم يقدمون «أشياء المنطق على أنها منطق الأشياء» على حدّ تعبير كارل ماركس. فعندما يُشَيِّءُ «العقلُ السكولائي» القاعدةً ليُجعل منها جهازاً نفسياً وكونياً؛ أي حاضراً في كل المجتمعات والجماعات، وفي كل الذوات الفردانية، فإنه يخطئ خاصةً أساسيةً للحياة الاجتماعية؛ بل أهم خصائصها، وهي بعدها العملي. إن التصور السكولائي يتمثلُ كلَّ الممارسات وكأنها مبرمجةٌ مسبقاً في نوع من اللاشعور الكوني، ومن ثم كما لو كانت نتيجة تنفيذ آليٍّ لنموذج آلي.

إن هذا الخلط البنيوي الكلاسيكي بين القاعدة المصاغة في خطاب والسلوك يجتث الممارسات الاجتماعية من سياقها المكاني والزمني؛ نظراً لأن التصور السكولائي، الذي تركز عليه الأنثروبولوجيا البنيوية، يعدُّ القاعدةَ المُتمثِّلةَ عاملاً فعلياً للسلوك؛ أي مسبباً له. يُرجع شارلز تايلور، وهو يوضح الموقف النقدي لبوردو من «الفكراوية»، التشويه الذي تلحقه هذه الأخيرة بالعلاقة القائمة بين القواعد والممارسات، إلى «تركيز "الفكراوية" على التمثلات وإلى المكانة النافذة التي تحتلها فكرة القانون كما يتصورها العلم الطبيعي. فالقوانين حسب هذا الأخير توجد خارج الزمن والمكان و"تملي" السلوك على كلِّ الأجسام في كل مكان» (Taylor, 1993: 56). ويضيف تايلور: «إن هذا التصور يحول دون التمييز بين قاعدةٍ مصاغةٍ وتطبيقها؛ أي يخطئ العلاقة المتبادلة بين القاعدة والفعل، ودون إدراك أن الفعل لا ينبثق من القاعدة فقط، وإنما يغيّرُها أيضاً» (Op. cit.).

ضدّاً عن هذا التشديد السكولائي على الضرورة الداخلية والمحايثة للقواعد، يلحُّ بوردو على بعدها العملي، ويبدو أن بوردو لا يستثني لا المادية ولا المثالية من هذا الهجوم الإبستمولوجي والأنطولوجي على النظريات التي تنكر على الواقع الاجتماعي، بمستوياته الذاتي والموضوعي، خاصةً النشاط والفعالية، ويبدو ذلك واضحاً من المقتطف الذي استعاره

بورديو من كارل ماركس وافتتح به كتابه مجمل نظرية الممارسة؛ يقول كارل ماركس: «إن الخطأ الأساسي الذي ارتكبه كلُّ الفلاسفة الماديين-بما فيهم فيويرباخ- هو أنهم لم يدركوا الموضوع، الواقع، العالم الملموس سوى في شكل موضوع أو حدس وليس كنشاط بشري ملموس، ليس كممارسة، بطريقة ذاتية. إن هذا ما يُفسَّر لماذا تطوّر البُعْدُ النشيْطُ على يد المثالية المضادة للمادية، ولكن فقط بطريقة مجردة؛ ذلك أن المثالية لا تعرف بالطبع النشاط الواقعي، الملموس، بما هو كذلك» (Bourdieu, 2000: 219).

يتردّد صدى موقف ماركس، فيلسوف البراكسيس، في تأملات بورديو عندما يقول: «لِفَهْمِ الفَهْمِ العمليِّ، يجب اتخاذُ موقفٍ يتجاوز الخيار بين الشيء والوعي، بين المادية الميكانيكية والمثالية والبنائية؛ وبمعنى أدق، يجب التخلّص من المذهب الذهني (mentalisme) والمذهب الفكراوي (intellectualisme) اللذين يدفعان إلى تصوّر العلاقة العملية بالعالم كـ «إدراك»، وإلى تصور هذا الإدراك كـ «تركيب ذهني» (Bourdieu, 1997: 163).

يرى بورديو أن الطابع العملي للتجربة في العالم يتم تدميره على يد المذهب الذاتي (subjectivisme) والمذهب الموضوعي (objectivisme) اللذين يقومان على الموقف نفسه النظري، وهو موقف «المتفرج غير المتحيّز» (Bourdieu, 2000: 227). فيما يتعلق بالمذهب الذاتي، الذي يشتمل على «الذاتوية المتطرفة» لسارتر وتفاعلية غوفمان والإثنوميتودولوجيا ونظرية الاختيار العقلاني لكلِّ من كولمان وإلستر، يندرج المنظور النظري في التجربة الواعية على شكل معرفة، ضمنية على الأقل بالوضعية، أو على شكل «تقارير» (accounts) يعلّلُ بها الفاعلُ لنفسه معنى تجربته الخاصة، أو على شكل حساب عقلائي يقوم به الفاعل من أجل الرفع من مردودية أفعاله. إن جوهر النقد البورديوي لنظرية الاختيار العقلاني هو أن هذه الأخيرة تستبدل الحسّ العمليّ للفاعل بالحساب العقلائي للملاحظ. وبذلك، إنها تسند للممارسات منطقاً أكبر مما لديها في الواقع الاجتماعي الملموس؛

نظراً لأنها تستخرج طريقة إنجاز الأفعال (modus operandi) من الفعلِ المُنَجَّرِ (opus operatum). يتحدث بورديو عن هذا الخطأ قائلاً: «إن الملاحظ الذي ينسى كلَّ ما يقتضيه موقعه كملاحظ يجد نفسه منقاداً إلى أن ينسى، من بين أشياء أخرى، أن الفاعل المنخرط في اللعبة لا يمكنه أن ينتظر انتهاء الحركة لكي يفكك رموزها، وإلا فإنه سيتعرض للعقاب العملي على هذا التأخير» (Bourdieu, 2000: 233).

ومن جهة أخرى، إن المذهب الوضعي، الذي يشتمل على بنيوية كلود ليفي-ستروس والدوركايمية التي تُعرِّف الاجتماعيات كإكراه فوق فردي، يعدُّ الفاعلَ جاهلاً بكل شيء، وينسب للملاحظ الخارجي القدرة على معرفة كلِّ شيء بدلاً منه. ويندرج هذا المنظور العالم في الكينونة التي تتخذ شكل بنيات أو تمثيلات جماعية تفرض إكراهات لاواعية على الحياة الاجتماعية.

يعترض بورديو بشدة على التصور الفكراوي؛ نظراً لأنه يختزل الفعل في وجهة النظر النظرية للملاحظ على حساب وجهة النظر العملية للفاعل، ويستبدل بورديو هذه العلاقة النظرية بالفعل بعلاقة عملية بالممارسة من أجل التغلب على الموقف السكولائي الذي يقيم في عمق النظريتين الذاتوية والموضوعاوية اللتين تقاربان الحياة الاجتماعية، إما كنتاج لاستراتيجيات عقلانية وواعية للفاعلين، وإما كمحصلة لخضوع الفاعلين الكلي لكليات مجردة يمكن أن تكون بنيات موضوعية أو معايير أو قواعد تتعالى عن واقع الفاعلين، وتجعل منهم مجرد «منفذين» لأوامرها. ويلح بورديو على أنه «ينبغي الاعتراف للممارسة بمنطقٍ ليس هو منطق المنطق، وذلك بهدف تجنب مطالبتها بأكثر مما تستطيع أن تعطيه» (Bourdieu, 1980a: 144). إن منطق الممارسة هو «منطق التقريبي والضبابي» (Ibid: 146)⁽¹⁾؛ نظراً لأن كلَّ

(1) إن تشديد بورديو على البعد غير اليقيني للممارسات الاجتماعية يحيلنا إلى مفهوم «المنطق الضبابي» الذي استخدمه عالم اللسانيات المعرفية وأحد مؤسسي علم الدلالة التوليدي جورج لاکوف (Lakoff) الذي يدافع عن فكرة أن المنطق الضبابي =

فعلٍ يوجد «محدداً ضمناً في كل حالة على حدة وبالعلاقة العملية بالوضعية» (Ibid: 145). ويعني ذلك عند بورديو أن المجرى الملموس للممارسات يندرج في لحظات أفعالٍ وردودٍ أفعالٍ إزاء حالات الاستعجال والوضعية العملية التي تبقى نتائجها كلها غير متوقعة بالنسبة للفاعلين. وهذا الارتباط المحايث للممارسة الاجتماعية بالوضعية الملموسة والمتجددة باستمرار هو ما أغفلته تنويعات المذهبين الذاتي والموضوعي، وهو ما يلخصه بورديو في قوله: «إن التفسير العاكس يُحوّل تعاقباً عملياً إلى تعاقبٍ مُتمثلٍ» (Bourdieu, 2000: 211). والمقصود بذلك أن المذهبين الذاتي والموضوعي معاً يوليان الأسبقية للتمثل على موضوع التجربة أو الفعل؛ إذ إن المذهب الذاتي يقيم تصوراتهِ للاجتماعي على التمثلات والمعرفة الواعية للفاعلين، بينما يستبدل المذهب الموضوعي المعرفة العملية للفاعلين بالتمثلات النظرية للباحث، الشيء الذي يؤدي في الحالة الأخيرة إلى «الاعتقاد بأن ما يتحكم في ممارسة الفاعلين هي النظرية التي يجب بناؤها بغرض تفسير تلك الممارسة» (Bourdieu, 1987: 76). وبعبارة أخرى، يفكر المذهب الموضوعي في الممارسة الاجتماعية وكأنها موجودة خارج الزمان والمكان، بمعنى أن الفاعل يطبق أثناء الممارسة مبادئ وترسيماتٍ متعاليةً غير مرتبطة بالزمان والمكان اللذين يعيشهما في حياته العملية. يوضح شارلز تايلور هذه المغالطة السكولائية بمثال الهوية التي تفصل ألفتنا غير المُعبر عنها مع بيئتنا والتي تمكّنا من التحرك فيها بسلاسة ودون تردّد من جهة، وخريطة هذه البيئة من جهة أخرى: «إن المهارة العملية توجد فقط في الممارسة، وتتمظهر في الزمن والمكان... إن معنى بيئتنا المألوفة يتوقف على المكان الذي أوجد فيه

= (Fuzzy logic) للغة الطبيعية يتميّز باللجوء إلى مفاهيم ضبابية (Fuzzy concepts) و«أسبجة» (hedges) مثل «نوع من»، «جذاب»، «جداً»، «الكلام المسترسل»... إلخ، وهي المفاهيم التي تُخضع قيم الصدق (صحيح، خاطئ) (truth, values) لشوّهات لا يمكن للمنطق التقليدي تفسيرها أو الإحاطة بها.

والمكان الذي أذهب إليه» (Taylor, 1993: 55). فإذا كان الطريق مجالاً نقطعه في الزمان، فإن الخريطة تضع كل شيء بطريقة متشابهة، وتربط كل نقطة بالنقط الأخرى دون تمييز، ومن ثمّ فإنها مثل التمثلات لا ترتبط بالزمان والمكان المعيشين.

هذا يعني أن زمن الفعل غير متماثل؛ نظراً لأنه يتضمن دوماً مستقبلاً له مستوى معين من انعدام اليقين وانعدام التحديد. لتتناول مثلاً ظاهرة «الهبة» التي يلعب تبادلها دوراً أساسياً في إرساء العلاقات الاجتماعية. يشير بورديو إلى أن ستروس اقترف خطأ عندما عدّ الهبة كُليّة ساكنة تخضع لمبدأ نظريّ هو مبدأ التبادل الذي يقتضي الضرورة حيثما توجد العرَضِيّة. وبصيغة أخرى، يفهم ستروس سلسلة تبادل الهبة وفق قاعدة جامدة صاغها المنظر لغاية تفسير سلوكات الفاعلين المتعلقة بالهبة. وإذا كان ستروس يعتقد أن قواعد التبادلات المرتبطة بالهبة تركز على مبدأ اليقين والضرورة، فإن بورديو ينظر إليها كقواعد عملية تتميز بالتشويق وانعدام اليقين، ويشدّد على أن سلسلة الهبة والهبة المضادة تحدث في الواقع وفق منطق تعاقبي مرتبط بالزمن الواقعي الذي يعيشه الفاعلون؛ فالتحويلات تتم في لحظات زمنية متعاقبة ومختلفة (Bourdieu, 2000: 349). لذا ينتقد بورديو التصور الذي ينتقل من المتعدّد إلى الواحد؛ أي التصور الذي يختزل سلسلة من التبادلات المتعاقبة في الزمن الواقعي للفاعلين في دائرة تبادلية ساكنة تنتمي إلى النموذج النظري الذي يبينه الباحث لغايات نظرية (Ibid: 337-338).

هكذا، يمكن للممنوح له ألا تعوزه الوسائل لرد الهبة، ومن ثمّ يمكن للهبة ألا تنتهي بالتبادل إذا لم يتم الرد عليها بهبة مضادة؛ إن هذه الوضعية تنتج العار، لكن يمكن للممنوح له الذي يتوافر على الإمكانيات ألا يرد على الهبة بهبة مضادة، ومن ثمّ أن يحتقر المانح، سواء برفض تلقي الهبة أم برّد هبة مماثلة في الحال؛ فالهبة والهبة المضادة لا تخضعان لمنطق ميكانيكي (منطق التبادل حسب ستروس)، وإنما لاختيارات مصحوبة برهانات حول

الشرف والعار؛ لذا يدعونا بورديو للاحتراس من الوهم الارتجاعي الذي يرى في الهبة المضادة ضرورةً يفرضها وجودُ الهبة: «على الرغم من أن كلَّ قضية شرف، المدركة من الخارج على أنها أمر واقع، أي من وجهة نظر الملاحظ الأجنبي، تقدّم نفسها كسلسلة مضبوطة بصرامة وضرورية من الأفعال اللازمة، وعلى الرغم من أنه يمكن وصف تلك القضية كطقس، فإنه يبقى أن كلَّ واحدة من هذه اللحظات، التي تنكشف ضرورتها بعد فوات الأوان، هي من الناحية الموضوعية نتيجةً لاختيارٍ وتعبيرٍ عن استراتيجية [...]». وبعبارة أخرى، إذا لم يكن هناك اختيار يمكن تعليقه ارتجاعياً على الأقل، فإن ذلك لا يعني أنه يمكن التنبؤ بأي سلوك بشكل كامل، وذلك على منوال أفعال الطقس المدمجة في سلسلة مُنمّطة بصرامة. ولا ينطبق ذلك على الملاحظ فحسب، وإنما أيضاً على الفاعلين الذين يوجدون في حال عدم القدرة النسبية على التنبؤ بالاستجابات الممكنة بمناسبة تنفيذ استراتيجياتهم» (Ibid: 43-44).

ينطلق نقد بورديو للتصور السكولائي لقواعد تبادل الهبات الذي يشوب الأنثروبولوجيا البنيوية الستروسية من محاولة فهم «وهم الضرورة الميكانيكية» الذي يخاطر بأن «يسجن تبادل الشرف أو تبادل الهبات، الذي يبدو ظاهرياً أكثر طقوسية، في نماذج مشيئة»؛ نماذج «ستمثل في أحسن الحالات بالنسبة للارتجال المقعد لإنسان الشرف ما يمثله دليل الكياسة بالنسبة لفن العيش، أو ما يمثله كتاب تعليم التناغم بالنسبة للإبداع الموسيقي» (Ibid: 229-230). هذا الانزلاق إلى تشييء القواعد العملية، الذي يجد مبدأه في «النظرية الخالصة» العزيزة على الأنثروبولوجيا البنيوية الكلاسيكية، يلغي البعد العملي للهبة كممارسة اجتماعية، بمعنى يُحيدُ البعدَ الزمني لهذه السلسلة التبادلية الذي يضمن لكل لحظةٍ من لحظاتها إمكاناتٍ متعددة؛ وذلك لأن كلَّ فعلٍ ينتج عن استراتيجية تأخذ بعين الاعتبار انعدام اليقين المرتبط بكون استراتيجيات الطرف الآخر وردود فعله تبقى غير قابلة للتوقع توقّعاً كلياً

(Ibid: 338). فصدأً عن النموذج السكوني الذي يحوّل أحداثاً عَرَضية إلى وقائع ضرورية، يشدّد بورديو على أن دوائر التبادل ليست تروساً ميكانيكية؛ إذ يمكن ردّ الهبة، ويمكن لهبة ألا تستتبع هبةً مضادة، ويمكن ردّ الهبة في الحال مثلما يمكن رفض تلقيها... إلخ.

يدين بورديو المقاربة البنيوية للهبة والأساطير واللغة؛ لأنها تقوم على «الفكراوية» التي تضع في عقول الفاعلين ما لا يوجد سوى في عقل الباحث. وتندرج هذه المقاربة ضمن منظورٍ يمنح للقواعد (التي يبنها الباحث) قوةً داخليةً توحى بأنها تُطبّق ذاتها بذاتها؛ منظور يجعل من القاعدةً وصفةً ذاتيةً التأويل والتطبيق؛ لذا يوجّه بورديو معاول نقده إلى ما يطلق عليه «المذهب الشرعي» (légalisme) الذي يقوم على محاولة تعليل الممارسات والانتظامات الملاحظة بقواعد ظاهرة، واعية أو غير واعية؛ ذلك أن «المذهب الشرعي»، القانوني أو النحوي، هو عملية تقنين «لأشياء لا توجد إلا كأشياء مستدمجة» (Bourdieu, 1987: 97)، أو عملية إظهار، بوساطة قواعد ثابتة، لانتظامات ضمنية ومنغمسة في الخصوصية. ويتساق هذا النقد مع رفض بورديو لاعتقاد «العقل النظري» بأن الممارسات والسلوكات تنتج عن الخضوع الواعي لـ «قواعد مبنية ومُعاقب عليها» (Bourdieu, 1980a: 67)، وكأن «الفعل ينتج (...) عن النموذج النظري الذي يجب بناؤه من أجل تعليل ذلك الفعل» (Ibid: 68)، ولاسيّما عن القاعدة المتمثّلة. يقدم بورديو النحو التوليدي لتشومسكي وبنيوية دوسوسير كأمثلة على «العقل النظري» في اللسانيات. يؤاخذ بورديو على نظرية تشومسكي أنها تقترب مغالطةً إسناد معرفة القانون اللغوي للمتكلّمين، بينما هذا القانون هو مجرد بناء نظري. يعزو تشومسكي «نوعاً من الواقع النفسي لنظرية بُنِيَتْ بواسطة تجريد اللغة من سياق الحساسية واللاتحديد الخاصين بالممارسة اللغوية الفعلية» (Guerrans, 2005: p.57)، «منتجةً هذا التطابق في غياب نية التطابق؛ وذلك باللجوء إلى مغالطة القاعدة التي تضع ضمناً في وعي الفاعلين الفرديين معرفةً تمّ إنتاجها

ضد تلك التجربة» (Bourdieu, 1980a). إن نقد بورديو للسانيات تشومسكي وسوسير كونها تدرس بنية لغوية مثالية ومفصولة عن استعمالها في الوضعيات الاجتماعية الملموسة؛ إذ يهتم سوسير باللغة بدل الكلام، ويهتم تشومسكي بالكفاءة (أو القدرة) بدل الإنجاز.

وفي السياق ذاته، يشير بورديو إلى أن «قبول النموذج السوسيري ومفترضاته يعني معالجة العالم الاجتماعي كفضاء للتبادلات الرمزية، واختزال الفعل في فعلٍ تواصلٍ مخصَّصٍ، كالكلام عند سوسير، ليكون موضوع تفكيك بواسطة رمز أو سنن (قانون)، لغة أو ثقافة» (Bourdieu, 1982a: 13). ويسقط في شرك هذا «الوهم القانوني» (Bourdieu, 2001: 68) أيضاً تشومسكي عندما «يخفي بواسطته مسألة الشروط الاقتصادية والاجتماعية لاكتساب الكفاءة المشروعة [...] وعندما يحوّل القوانين المحايثة للخطاب المشروع إلى معايير كونية للممارسة اللغوية المطابقة» (Ibid: 68).

ليس ما ينتج الممارسات اللغوية، وأية ممارسة اجتماعية عموماً، هي القواعد المتعالية التي يشيدها الباحث ويضعها في عقول الفاعلين. وإذا كان بورديو لا ينكر كلياً وجود القواعد، فإنه في المقابل يؤكد أن «القاعدة توجه الفعل، لكنها لا تنتج كما تُنتج قوة نتيجة ما» (Bouveresse, 2003a: 307). فبخلاف خطاب «المذهب الشرعي» الذي «يلجأ عن قصد إلى المصطلحات الغامضة للقاعدة والنحو والأخلاق والقانون للتعبير عن ممارسة اجتماعية تخضع لمبادئ أخرى» (Bourdieu, 2000: 307)، لا يفتأ بورديو يؤكد أن اعتبار القاعدة المتمثلة عاملاً فعلياً للممارسات يتضمن تشويهاً يتجسد في «انزلاق من نموذج الواقع إلى واقع النموذج» (Bourdieu, 1980a: 67).

لا توجد القاعدة بشكلٍ قبليٍّ وسببيٍّ في عقول الفاعلين، وإنما توجد في الممارسة؛ فالممارسة لا تُنفذ القاعدة فحسب، بل أيضاً تمنحها شكلاً ملموساً في وضعية محدّدة. إن الممارسة «تأويل» دائمٌ وإعادةٌ تأويلٌ لما تعنيه

القاعدة في الواقع العيني. يشرح شارلز تايلور هذا الموقف البوردويوي بقوله: «إن القاعدة تنشطها الممارسة في كل وقت، إنها ليست وصفة تكمن خلفها؛ أي منقوشة في فكرنا أو جيناتنا أو أي شيء آخر؛ لهذا فإن القاعدة تصنعها الممارسة في أي وقت» (Taylor, 1993: 58).

تمظهر أولوية الممارسة في الاعتراض الصارم لبوردويو على نوع من السببية التي تتجه من القاعدة نحو الانتظام أو نحو الممارسات؛ فالقاعدة المتمثلة، أي المدركة عن وعي، والمصاغة في خطاب واضح، ليست سبباً للسلوكات البشرية. ويشدد بوردويو في مقابل ذلك على ضرورة الانطلاق من الممارسات نحو القاعدة، بمعنى ضرورة تفسير القواعد بالممارسات التي تتعهد بخلق تلك القواعد وتحيينها عند كل تفاعل اجتماعي.

طوّر بوردويو مفهوم «الاستراتيجية» من أجل تجاوز الخطأ الفكراري الذي يرى أن الفاعلين الاجتماعيين يطبقون القواعد عن وعي؛ فالأفعال الاجتماعية تتسم بانعدام اليقين العملي؛ نظراً لأنها، حسب بوردويو، تؤول إلى استراتيجيات وليس إلى قواعد. وبالفعل، يلجأ بوردويو إلى مفهوم «الاستراتيجية» للاعتراف للفاعل باستقلالية وفاعلية نسبيتين تسمحان له بتكييف أو خلق وسائل لمواجهة وضعيات جديدة. غير أن هذه الاستراتيجيات لا تحمل في نظرية الممارسة البوردويوية مضمون الفعل العقلاني والانعكاسي الذي يسعى إلى تحقيق واعٍ لأكبر قدر من الأرباح كما نظرت له أطروحة الفعل العقلاني المستلهمة من نظرية الفعل الفيبيري؛ إنها بالأحرى استراتيجيات لاواعية وتتسم بانعدام اليقين وبالديناميكية، وتقوم على عدم قابلية الممارسات للتوقع الكلي، الشيء الذي يتلاءم مع الواقع الفعلي للحياة الاجتماعية في الزمان والمكان المعيشين. ويتضح انعدام التحديد الذي تتسم به الاستراتيجيات كما يفهمها بوردويو في حالة «الزواج العربي» الذي درس قواعد في منطقة القبائل الجزائرية؛ فقد تبين له أن هناك فرقاً كبيراً بين الزواج «الرسمي» والزواج «العملي»؛ أي بين المعتقدات التي يحملها مجموع الأفراد

وما يفعلونه في الواقع. يشرح جيمس بومان كيف أننا نكتشف أن ما يؤثر في القرابة العملية؛ أي التي يمارسها الفاعلون فعلياً، ليس هو نسق المعتقدات الرسمية، وإنما هي خطاطات توليدية واستراتيجية من الدرجة الثانية توجه الارتجالات؛ «فالزواج الذي يتم اختياره من بين مجموع الزيجات الممكنة هو الذي يفترض أنه يحقق أكبر امتياز متراكم في شكل سلطة وموارد واعتراف. وبذلك يكون الهابتوس هو الأساس ما قبل الاستراتيجي للاستراتيجية، ومن ثمّ فإنه يميل، بما هو كذلك، إلى أن يعيد إنتاج نفس الشروط التي تجعل الاستراتيجية ممكنة منذ البداية» (Bohman, 1999: 133). فليس مصدر الاستراتيجيات هو التفكير الواعي والعقلاني، وإنما هو الحس العملي. وتمثل الاستراتيجيات الفعل المنجز بالنسبة للهابتوس الذي يُعدُّ طريقة الفعل (Bourdieu, 1989a: 389). ويعدُّ الهابتوس (الحس العملي) «أصل تسلسل "الضربات" المنظمة موضوعياً كاستراتيجيات دون أن تكون أبداً نتيجةً لقصد استراتيجي حقيقي (الشيء الذي يفترض مثلاً إدراكها كاستراتيجية بين استراتيجيات ممكنة أخرى)» (Bourdieu, 2000: 175).

يشدد بورديو، في أكثر من موضع، على أن الفاعلين يتصرفون تبعاً لهابتوساتهم؛ أي وفقاً لما يمليه عليهم حسهم العملي المكوّن من معرفة الحس المشترك، وذلك دون وعي واضح بالرهانات والأهداف الاجتماعية. فهم «يستهدفون غايات دون طرحها كغايات» (Bourdieu, 1994a: 154). إن الاستراتيجيات تكون فعالة وناجحة؛ لأنها بالضبط غير قصدية، ولأن الممارسات التي تنتجها تلك الاستراتيجيات لا ترجع إلى «حساب عقلاني أو إلى قصد استراتيجي» (Bourdieu, 1989a: 386)، ومن ثمّ إن «أكثر الاستراتيجيات "مردودية" هي تلك لا يعيشها الفاعلون كاستراتيجيات» (Bourdieu, 1980a: 10). إن الفاعل يطور «استراتيجيات» حقيقية متكيفة مع إكراهات الوضعيات التي يواجهها، تماماً كما يفعل لاعب التنس الذي يبني استراتيجيات بفضل اكتسابه لمنطق اللعبة؛ إذ يمكنه أن يعدو إلى المكان

الذي ستسقط فيه الكرة دون أن يفكر في ذلك؛ وذلك نظراً لأنه اكتسب الحركات الآلية للعبته. هكذا، «فإن المصدر الأساسي للاستراتيجيات هو الحس العملي، أو إن شئنا، هو ما يسميه الرياضيون حس اللعب (le sens du jeu)، باعتباره إتقاناً عملياً للمنطق أو للضرورة المحايثة للعبة اللذين يتم اكتسابهما من خلال تجربة اللعبة، واللذين يشتغلان تحت مستوى الوعي والخطاب» (Bourdieu, 1987: 77).

ليس «حس اللعب» سوى مرادفاً لـ «الحس العملي» الذي سمح لبورديو بحلّ مفارقة المعنى الذاتي الخالي من القصدية الذاتية. وتجدر الإشارة إلى أن بورديو جعل من الهابتوس مبدأ الممارسات في كل الحقول المشكّلة للعالم الاجتماعي، بما فيها المجالات الاجتماعية التي يُفترض أن الممارسات التي تتم بداخلها تتميز بأكبر قدر من العقلانية والحرية، كحقل الإبداع الأدبي والفلسفي: «يجب أن ألحّ مرةً أخرى على أن مبدأ الاستراتيجيات الفلسفية (أو الأدبية... إلخ) ليس هو الحساب البارد، والسعي إلى الزيادة في ربح نوعي؛ بل إن مبدأها هو العلاقة اللاواعية القائمة بين الهابتوس وحقل. إن الاستراتيجيات التي أتحدث عنها أفعالٌ موجهةٌ موضوعياً بالنسبة لأهداف يمكن ألا تكون هي الأهداف المنشودة ذاتياً» (Bourdieu, 1980b: 119).

غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن الاستراتيجيات ليست بناءات ذهنية، على الرغم من أنها تتميز بانعدام التحديد. فهذا الأخير خاصيةٌ موضوعيةٌ للعالم الاجتماعي، وهو ما يجعل ألعاب الممارسة ممكنة؛ أي «صادقة» و«وجيهة» اجتماعياً. إن طابع انعدام التحديد الذي يميز الممارسات الاجتماعية هو ما يسمح بفهم كيف يبقى منطق الممارسة حرّاً ومحدّداً، تقريبياً وفعالاً، فردياً واجتماعياً.



الفصل الثالث

الحقل، رأس المال والطبقات الاجتماعية

تشير نظرية المجال الاجتماعي إلى نظرية بورديو في المجتمع؛ فهي تجيب عن أسئلة من قبيل: ما المجتمع؟ ما هي مكوناته؟ ما هي طبيعته؟ ما هي بنيته؟ علاوة على ذلك، إنها تهدف إلى تفسير كيف يستمر النظام الاجتماعي وتحديد ما يضمن إعادة إنتاجه وثباته عبر الزمن على الرغم من السلوكيات المتقلبة للأفراد، والتحوّلات التي تمس القيم والمعايير والقواعد والحوافز والدوافع الخاصة بالجماعات والأفراد.

لهذه الغاية نحت بورديو مجموعة من المفاهيم بغية تسليط الضوء على قدرة البنيات الاجتماعية على إعادة إنتاج ذاتها، أهمّها «الهابتوس» الذي خصّصنا له الفصل السابق، و«العنف الرمزي» الذي سنعرضه بتفصيل في الفصل اللاحق، و«المجال الاجتماعي» الذي سيكون موضوع تحليل مفصّل في هذا الفصل. وقد قسّمنا هذا الأخير إلى جزأين؛ الأول منهما سنتطرق فيه لأهم خصائص «المجال الاجتماعي» حقل قوة وحقل صراع، مركزين أساساً على بعده العلائقي (relationnel)، فضلاً عن إبراز المكانة المركزية التي يشغلها مفهوم «رأس المال» في التصور البورديوي للطبقات الاجتماعية. وسنسلط الضوء في الجزء الثاني من هذا الفصل على مفهوم «الحقل» وتحديد خصائصه العامة كما وضعها بورديو في «النظرية العامة للحقول». وباختصار، إننا نهدف في هذا الفصل إلى عرض الخصائص الأساسية للمجال

الاجتماعي وتوضيح كيف يندمج في سوسيولوجيا بورديو بكاملها، حيث سأسلط الضوء على السمات الثابتة للمجال الاجتماعي انطلاقاً من التخطيط البياني الذي بناه بورديو في كتاب (التمييز) (Bourdieu, 1979a: 140) لأنقل إلى توضيح سماته العملية والديناميكية.

I- التصور المجالي للعالم الاجتماعي:

طور بورديو أهم استدلالات نظريته في الحقول في مرحلة مبكرة جداً من مساره الفكري؛ إذ وضع المبادئ الأولى لنظريته في أربعة نصوص هي: «الحقل الفكري والمشروع الخلاق» (Bourdieu, 1966c)، و«نشأة الحقل الديني وبنيته» (Bourdieu, 1971b)، و«تأويل نظرية الدين عند ماكس فيبر» (Bourdieu, 1971c)، و«مستقبل الطبقة وسببية المحتمل» (Bourdieu, 1974). في هذه المقالات المخصصة لمواضيع مختلفة، يوضح بورديو كيف أن تمايز ميادين النشاط البشري الذي صاحب عملية تحديث المجتمعات أدى إلى خلق مجالات اجتماعية ذات مشروعية ومنطق اشتغال نوعيين. وقد أدى هذا التصور الجديد للعالم الاجتماعي إلى تغيير كبير في نظرية بورديو للمجتمع التي يعكسها كتابه الضخم والمعقد الذي يحمل عنوان (التمييز؛ النقد الاجتماعي للحكم) (Bourdieu, 1971b). وقد ساهم النجاح الكاسح الذي حققه هذا الكتاب في تكريس هذا الإطار النظري في الفكر السوسيولوجي لبورديو بكامله؛ لذا، نلاحظ أن مفهوم «المجال الاجتماعي» (social space) أو الحقل (Champ) -علماً أن بورديو يستعمل المفهومين كمترادفين- لا ينفصل عن نظريته في الممارسة لدرجة أن «السوسيولوجيا تقدم نفسها كطوبولوجيا اجتماعية» (Bourdieu, 1984b: 3). ويشغل «المجال الاجتماعي» كنموذج علمي للعالم الاجتماعي، ويندمج بشكل نسقي في نظرية بورديو بكاملها.

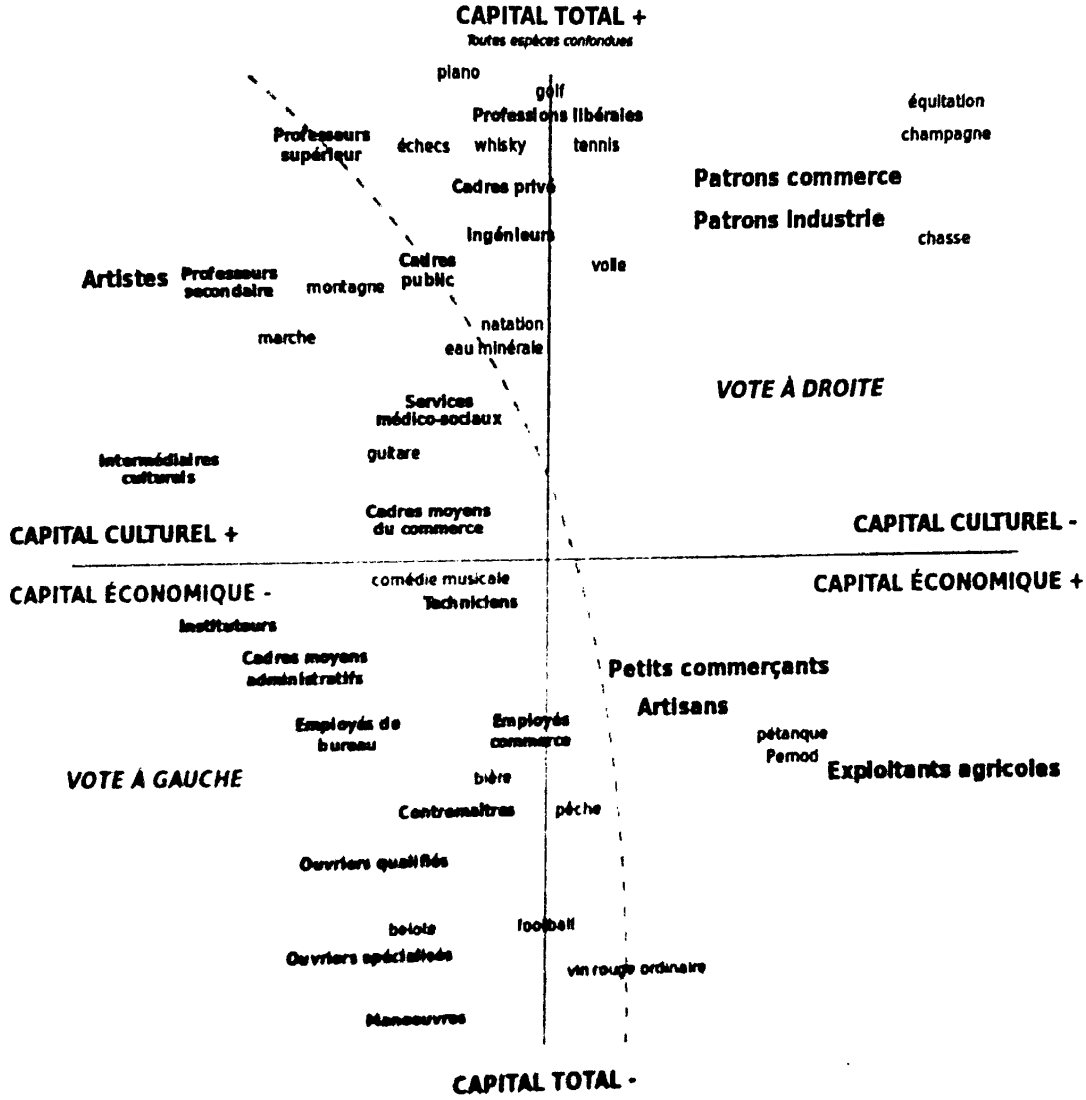
لنبدأ بتوضيح الوضع الأنطولوجي للمجال الاجتماعي؛ إن هذا الأخير مجال «واقعي كالمجال الجغرافي» (Ibid: 4). يتضمن هذا التصريح دالتين؛

أولاً، لا ينبغي اعتبار المجال الجغرافي مجرد استعارة لتوضيح مفاهيم سوسيولوجية؛ بل إنه يحيل إلى العلاقات والتمثيلات المبنية موضوعياً والموجودة في العالم الاجتماعي؛ ثانياً، إن المجال الاجتماعي مجالاً واقعي؛ لأنه بناءً اجتماعي كباقي الأشياء الاجتماعية الواقعية الأخرى. هكذا يفترض بورديو أنطولوجيا اجتماعية بنائية (constructiviste) يكون بمقتضاها المجال الاجتماعي والمجال الجغرافي وكذا مفهوم المجال كما طورته الفيزياء المعاصرة نتاجاً لعمليات البناء التاريخية. هكذا، إن المجال الاجتماعي واقع اجتماعي يخضع لعملية بناء مزدوجة؛ أولاً من طرف الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم الذين يتصارعون من أجل فرض تعريفهم للعالم الاجتماعي؛ وثانياً من طرف الباحث السوسيولوجي الذي يعيد بناء الانتظامات الواقعية للحياة الاجتماعية بأدوات ومفاهيم سوسيولوجية بغية تأويله وتفسيره.

1- حقل قوة:

يقدم بورديو في الصفحة (140) من كتاب (التمييز) (Bourdieu, 1971b) المجال الاجتماعي بطريقة بيانية أي في شكل تخطيط بياني؛ سطحاً مكوناً من ثلاثة أبعاد هي الحجم الإجمالي لرأس المال، وبنية رأس المال، والمسار الاجتماعي الذي يحدّد تطور حجم رأس المال وبنيته عبر الزمن، وتمثّل هذه المتغيرات العوامل التي انطلقاً منها يتم توزيع الفاعلين الاجتماعيين وفقاً للتنظيمات والمؤسسات والمنتوجات والممارسات الثقافية.

الشكل 1: التخطيط النموذجي للمجال الاجتماعي



يستلهم بورديو أطروحات ماركس وماكس فيبر لبناء تصوّره للمجال الاجتماعي؛ إذ يستعير من ماركس فكرة التراتب الاجتماعي المكوّن من طبقات اجتماعية متميزة ومرتبطة تبعاً لحجم رأس المال الاقتصادي الذي تملكه؛ وأخذ من فيبر فكرة الأبعاد المتعددة للمجال الاجتماعي، وحجم النفوذ الاجتماعي المرتبط بأسلوب حياة الأشخاص، وفكرة أن الطبقات

الاجتماعية طبقات مفترضة وليست واقعية، وكونها لا تتحوّل إلى طبقات واقعية إلا بفضل التعبئة. وقد مكنته قراءته لماكس فيبر من القطع مع التقليد الماركسي من خلال توسيعه لمفهوم رأس المال الذي أصبح يكتسي عنده أبعاداً مختلفة؛ الاقتصادية والديني والأكاديمي والسياسي والثقافي والرمزي... إلخ. وتظهر جدة التصور البورديوي بالخصوص في صياغة مفهوم «رأس المال الثقافي» الذي قسّمه إلى ثلاث فئات: رأس المال الثقافي المُستَبَدَن (incorporé) المتمثل في اللغة ونبرة الصوت وأوضاع الجسد والكفاءات الفكرية؛ ورأس المال الثقافي المُمَوَّضَع (objectif) المتمثل في السلع الثقافية التي يمتلكها الفاعل كاللوحات الفنية والكتب والتماثيل؛ ورأس المال الثقافي المُمَاسَس (institutionnalis ) المتجسد في الشهادات المدرسية. إن رأس المال هذا يرثه الفاعل عن وسطه الاجتماعي الأصلي وتعززه المدرسة والتكوين (Bourdieu, 1979b). أما رأس المال الاجتماعي، فإنه «مجموع الموارد الفعلية والمحتملة المرتبطة بامتلاك شبكة دائمة من علاقات المعرفة المتبادلة والاعتراف المتبادل الممأسسة» (Bourdieu, 1980c: 2)، وهو رأسمال يتمثل دوره في مضاعفة الرأسمالين الأساسيين في مجال التراتب الطبقي؛ أي الاقتصادي والثقافي. ويقاس رأس المال الاقتصادي بمجموع الموارد الاقتصادية التي يمتلكها شخص ما، وتتكون أساساً من المداخيل والممتلكات المادية العينية المكتسبة أو الموروثة.

إن اختيار تعريف المجال الاجتماعي من خلال رأس المال تحركه الرغبة في تسليط الضوء على علاقات السلطة بالخصوص؛ بمعنى أن المجال الاجتماعي ينقسم دوماً إلى مناطق مهيمنة وأخرى مُهيمن عليها؛ ويعني ذلك أيضاً أن المجال الاجتماعي يمثل في آن واحد مجالاً للهيمنة ومجالاً لمقاومة الهيمنة (وإن بصورة أقل)؛ فالمجال الاجتماعي يشغل كـ «حقل قوى» متصارعة (Bourdieu, 1994a: 55). هذه العبارة تقترح نوعاً من القرابة

المفاهيمية مع الحقل الإلكتروني مغناطيسي في الفيزياء؛ أي إن مفاعيل الجزئيات، التي يماثلها الفاعلون والجماعات في المجال الاجتماعي، تُفسَّرُ بإنتاجها للقوى التي تؤثر في المجال برمته، وتمارس تأثيراً محدداً على السكان الآخرين للمجال. وتعني عبارة «حقل قوة» أن مفهوم الفعل (أو التأثير)، الضروري في المقاربتين الفيزيائية والسوسيولوجية، يفترض وجود مجال من القوى الفاعلة؛ ففي الحقل «يخلق الفاعلون [...]»، من خلال علاقاتهم، المجال الذي يحددهم، على الرغم من أن المجال يوجد فحسب من خلال الفاعلين الذين يوجدون فيه والذين، حسب لغة الفيزياء، «يحرّفون المجال بتجاورهم ليعطوه بنية معينة» (Bourdieu, 2001: 33).

سبق لماركس أن دافع عن الفكرة القائلة: إن اختلاف حجم السلطة بين الطبقات هو العامل الذي ينتج العمليات التاريخية. يستلهم بورديو هذه الفكرة، لكنه لا يعدّ الطبقات نتيجة لهذا الاختلاف؛ فمن الخطأ، حسب رأيه، استعمال فكرة الطبقة التي تتضمن وجهة نظر «جوهراية» (Bourdieu, 1994a: 53) تؤكّد أن الطبقات موجودة في الواقع وجوداً فعلياً يفترض وجود حسّ مشتركٍ يقسمه أعضاء هذه الطبقة، ويفترض كذلك وجود إرادة فعلٍ تسعى إلى تحقيق «أهداف مشتركة» (Ibid: 26). والحال أن الطبقات الاجتماعية لا وجود لها، و«إن ما يوجد هو مجال اجتماعي؛ أي مجال من الفروق، توجد فيه الطبقات كحالة افتراضية إن صحّ التعبير، وليس كمعطى؛ إنها شيء يتعلق الأمر بصنعه» (Ibid: 28). يعيب بورديو على ماركس كونه قام بـ «قفزة قاتلة من الوجود كنظرية إلى الوجود كممارسة» (Ibid: 27). وبعبارة أخرى، إن الشروط الاجتماعية أو الاقتصادية الضرورية لانبثاق طبقة معينة يمكن أن تكون موجودة دون أن توجد الطبقة؛ لأنه لا يكفي وجود طبقة لكي يكون هناك تقارب للشروط الاجتماعية بين أفراد أو جماعات من الأفراد؛ بل يجب أن تتم تعبئة أعضائها بهدف خوض الصراع ضد الطبقة أو الطبقات المعارضة. لكن هذه العملية لا تتحقق إلا نادراً. والحال أن أحد انشغالات

بورديو في أعماله كلها هو بالضبط إظهار لماذا يصعب تكوين طبقة واقعية تكون واعية بوجود علاقات هيمنة؛ أي عنف رمزي.

يبني بورديو العالم الاجتماعي من خلال المجال الاجتماعي الذي يتكوّن من مواقع (positions) يشغلها الأفراد. هذه المواقع متميزة فيما بينها، بمعنى أنها تتوزع إلى مواقع هيمنة وأخرى مهيمَن عليها تبعاً لأحجام وبنيات رأس المال الذي راكمه كلُّ فاعلٍ خلال حياته (Ibid: 53). هذه العملية لا يدركها الفاعلون مباشرةً، وفي أغلب الأحيان لا يكونون واعين بأنهم يشغلون موقعاً في المجال، على الرغم من أن سلوكياتهم محدّدة بمواقعهم داخل مجالات اجتماعية متنوّعة. إن كل ما نحن عليه ونرغب فيه ونعتقده ونقوم به تحدده البنية الاجتماعية القائمة على التمييز بين «مهيمنين ومهيمن عليهم».

إن وصف بورديو للمجال الاجتماعي بـ «حقل قوّة» يعني أن المجال الاجتماعي مجال سلطة موزعة بطريقة متفاوتة؛ فلكل فرد ثقلٌ معين (رأس مال) في «اللعبة» الاجتماعية يستعمله لتحسين موقعه، أو للحفاظ عليه. كما يستعمل بورديو الصورة الحربية «حقل صراع» لتوضيح أن الفاعلين يتصارعون من أجل الحصول على مكان تحت الشمس (Ibid: 55).

يتفق بورديو وماركس في اعتبار الهيمنة أمراً لا تستسيغه وجهة النظر المعيارية، ومن ثمّ هي ظاهرة معيبة؛ نظراً لأنها تسمح لشخص أو طبقة بالهيمنة على شخص آخر أو طبقة أخرى. فبخلاف ماكس فيبر الذي يسعى بشكل محايد إلى فهم كيف تشتغل الهيمنة وكيف تحظى بالمشروعية، يهدف بورديو وماركس إلى فهم لماذا يتقبل المهيمن عليهم الهيمنة التي يخضعون لها، مانحين للإيديولوجيا والعنف الرمزي دوراً مهماً في إدامة الهيمنة، لكن إذا كان ماركس يعتقد أن الهيمنة تمارسها طبقة على طبقة أخرى، فإن بورديو يلح على فكرة أن البنيات؛ أي المجال الاجتماعي حقل قوّة وصراع، هي التي ترغم الفاعلين على القيام بأفعال تنتهي بإنتاج ظاهرة الهيمنة؛ فهذا الفاعل يدافع عن موقعه، وذاك يريد تحسين موقعه دون أن يكون من اللازم

وجود وعي طبقي. فالهيمنة، حسب تعريف بورديو، هي «المفعول غير المباشر لمجموعة معقدة من الأفعال التي تولد في شبكة الإكراهات المتقاطعة التي يتحملها المهيمنون الذين تهيمن عليهم بنية الحقل التي تُمارسُ الهيمنةً بوساطتها (Ibid: 57). فالهيمنة بهذا المعنى نتيجة لاواعية وغير مقصودة وغير مخطط لها لبنية المجتمع القائمة على التمييز والتفاوت. وبذلك، إن بورديو يرفض الفكرة الماركسية القائلة إن الهيمنة نتيجة لصراع الطبقات، ويرى بالمقابل أن مبدأ التمييز الاجتماعي مبدأ عام يقسم كل المجالات المكوّنة للعالم الاجتماعي (أي الحقول: الأدبي، والعلمي، والاقتصادي، والفني، والصحفي... إلخ) إلى فئة تمتلك أكبر قدر من الرساميل (رأس المال الإجمالي) وفئة تمتلك الأقل. وأعتقد أن القارئ سوف لن يفهم نظرية بورديو السوسولوجية بكاملها إن لم يقبل فكرة أن التمييز بين مهيمين ومهيمن عليهم هو المبدأ الأساسي لتنظيم المجتمع.

في المجتمعات المتقدمة والتمتازة يتم توزيع الجماعات تبعاً لمبدأين أساسيين هما رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي؛ فهما تبعاً لاستعمالهما من قبل بورديو مبدأ تفسيريان؛ لأنهما يرتبطان بخصائص محدّدة اجتماعياً يمكن بوساطتها تمييز وجمع فاعلين متشابهين (ومن ثمّ مختلفين عن أعضاء الطبقات الاجتماعية الأخرى). هكذا، إن الفاعلين المصنّفين على هذا النحو يشتركون في كثير من الخصائص كلما كانوا قريبين من بعضهم بعضاً تبعاً لموقعهم في المجال الاجتماعي، ويشتركون في خصائص أقل كلما كانوا متباعدين.

غير أن كلمتي القرب والبعد هنا لا تعنيان وجود الأفراد في مجال جغرافي، وإنما في بنية توزيع الرساميل التي يبنها الباحث من أجل فهم الحقيقة الموضوعية لحياة الأفراد. فالمجال الاجتماعي الذي بناه بورديو (انظر الشكل 1) مجرد بناء فكري، بمعنى أنه واقع لا نراه بالعين المجردة في حياتنا الواقعية الملموسة.

إن ما فعله بورديو في كتاب (التمييز)، الذي درس فيه مبادئ بناء المجتمع الفرنسي وآليات إعادة إنتاجه في سبعينيات القرن الماضي، هو أنه شَيّد طبقاتٍ نظريةً انطلاقاً من مُحدّدَيْن أساسيين للممارسات والخصائص هما رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي. وتعني عبارة «طبقات نظرية» أن توزيعها على هذا الشكل موجودٌ على الورق فحسب، وتمّ بفضل العمل الإحصائي والبناء السوسولوجي للباحث؛ وهي عبارة أخرى جماعات مبنية علمياً ترسم بشكل تنقيطي ثانياً المجال الاجتماعي الأكثر احتمالاً؛ فهذه الطبقات الاجتماعية لا تصبح طبقات واقعية بمجرد قرار من الباحث. إذا كانت للناس المتقاربين في المجال الاجتماعي كلُّ الخطوط ليتشابهوا في بعض الأشياء، فإن ذلك لا يعني أنهم يشكلون جماعة معبأة (الطبقة لذاتها حسب التعريف الماركسي⁽¹⁾)؛ بل إنهم يشكلون طبقات محتملة تطمح إلى الوجود، لكن لكي توجد يجب أن تنخرط في عملية تعبئة جماعية.

لذا، يقول بورديو: يجب على السوسولوجيا ألا تبني الطبقات، وإنما أن تبني مجالات اجتماعية يمكن أن يتم داخلها تقطيع الطبقات التي لا توجد سوى على الورق، حتى وإن كانت التقسيمات التي يقوم بها الباحث، كما فعل بورديو في كتاب (التمييز)، تطابق اختلافات واقعية في ميادين مختلفة. إن مهمّة السوسولوجي هي بناء مبادئ مولّدة تتأسس عليها هذه الاختلافات في الواقع الموضوعي، ويمكن أن تتنوع تبعاً للأماكن والأزمنة.

في التخطيط الأنموذجي للمجال الاجتماعي (الشكل 1)، يمثل المحور الأفقي بنية رأس المال؛ أي كمية رأس المال التي يتوافر عليها فرد معين إمّا

(1) يميز ماركس بين الطبقة في ذاتها (classe en soi) التي تعني مجموعة من الأفراد الذين تتشابه شروط وجودهم؛ أي يشغلون الموقع نفسه في علاقات الإنتاج، والطبقة لذاتها (classe pour soi) التي تعني مجموعة من الأفراد يعون أنهم يشغلون الموقع نفسه، ويقتسمون الشرط الوجودي نفسه، ويتعبؤون في نقابات وأحزاب من أجل النضال لتحقيق مصالحهم الطبقة (Marx, K. (1982) Œuvres, Philosophie Tome III, (Paris, La Pléiade, p. 1107.

الثقافي وإما الاقتصادي؛ بينما يقيس المحور العمودي الحجم الإجمالي لرأس المال الذي يملكه الفرد؛ الثقافي والاقتصادي معاً. وبعبارة أخرى، إن هناك معيارين للتموقع في حقل معين أو في المجال الاجتماعي؛ إن الحجم الإجمالي لرأس المال (الاقتصادي+الثقافي) يحدّد المواقع المترتبة، بينما تحدّد بنية رأس المال (أي تركيبة رأس المال) التموقع في المحور الأفقي (يمين/يسار) لحقل معين أو للمجال الاجتماعي.

إن توزيع الفاعلين في المجال الاجتماعي وفقاً لهذين المحورين (المحور العمودي الذي يمثل الحجم الإجمالي لرأس المال والمحور الأفقي الذي يمثل بنية رأس المال) يشير إلى مواضعهم (emplacement)؛ مثلاً، يشغل المنتجون الفنيون والأساتذة الجامعيون موقعاً في أعلى المربع الأيسر للمجال الاجتماعي، ما داموا يتوافرون على قدر من رأس المال الإجمالي معظمه ثقافي، بينما يتموضع مدراء المؤسسات العمومية والمهندسون في أعلى الجزء الأوسط بما أن رأسمالهم الإجمالي يغلب عليه الاقتصادي. إن حيّز الأفراد في المجال الاجتماعي يختلف تبعاً لمواقعهم (position). فبينما يتحدد الموضع بالرجوع إلى المحاور، يحيل الموقع إلى توزيع الأفراد تبعاً لبعضهم بعض، إلا أن سوسيولوجيا بورديو تولي أكبر الأهمية للموقع؛ نظراً لأن بنية المجال الاجتماعي بنية علائقية أساساً. إن التمثل المجالي للمجتمع يسهل نمط التفكير العلائقي الذي يركز على العلاقات القائمة بين الأفراد والجماعات وليس على الأفراد أنفسهم والجماعات أنفسهم.

تشغل الجماعات الاجتماعية موقعاً في أعلى التخطيط البياني للبنية الاجتماعية كلما كانت تمتلك حجماً كبيراً من رأس المال الإجمالي؛ إذ تتوزع هذه الجماعات (من الأسفل إلى الأعلى) من الأقل امتلاكاً لرأس المال الإجمالي، كالعمال غير المؤهلين والعمال الفلاحين الذين يتميز أسلوب حياتهم بـ «ذوق الضرورة»، إلى الأكثر امتلاكاً لرأس المال هذا، كأعضاء المهن الحرة وأرباب المصانع الذين يطوّرون «ذوق الترف» المتعلق

بالسلع النادرة والمُميّزة التي يستلزم امتلاكها موارد اقتصادية و/أو ثقافية مهمة. وتتعارض الجماعات فيما بينها تبعاً لمبدأ تمايز ثانٍ هو بنية رأسمالهم. ويمكن أن نلاحظ أن الجماعات الاجتماعية توجد على يسار الخطاطة كلما كانت تتوافر على رأسمال ثقافي أكبر، وعلى يمينها كلما كان رأسمالها الاقتصادي أقوى. هذا العامل يطابق، في المنطقة العليا للخطاطة، التعارض بين الفنانين وأرباب المصانع والمقاولات الذين تتطابق أنساق الأذواق الخاصة بكل جماعة منهما مع البنية الخاصة لمواردهم، أو التعارض بين المعلمين والتجار الذين تتطابق أنساق أذواقهم الخاصة مع حجم رأسمالهم الإجمالي.

لقد بنى بورديو المجال الاجتماعي على أساس الفروق الاقتصادية والثقافية، لكنه ليس اختياراً اعتباطياً؛ فهذه الفروق يعدّها بورديو الأداة التي تسمح ببناء نموذج مزوّد بقدرة تفسيرية؛ نظراً لأن الموقع الاجتماعي المبني انطلاقاً من رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي يمثل «أفضل تنبؤ بممارسات وتمثلات» الفاعلين الاجتماعيين (Bourdieu, 1984b: 10).

فضلا عن الحجم الإجمالي لرأس المال (الذي يشتمل على كلّ أنواع الرساميل)، الذي يعطي فكرة عن الموقع التراتبي للأفراد والجماعات، يركز بورديو على تمايز رأس المال لموضعة الأفراد والجماعات في المجال الاجتماعي. إن أول بُعدٍ تراتبي لحجم رأس المال يضع رجال الأعمال والمهنة الحرة والأساتذة الجامعيين في مقابل الفئة التي تفتقر إلى رأس المال الاقتصادي والثقافي كالعمال غير المؤهلين. وتبعاً للبعد الثاني (تمايز رأس المال)، سنلاحظ في الأعلى تعارض الأساتذة (الأغنى نسبياً من حيث رأس المال الثقافي والأقل غنى من حيث رأس المال الثقافي) مع رجال الأعمال (الأغنى نسبياً من حيث رأس المال الاقتصادي والأقل غنى ثقافياً). ويمكن أن نقوم بالملاحظة نفسها فيما يخص التعارض على يمين ويسار الخطاطة (التي تمثل المجال الاجتماعي) بين المعلمين والتجار الصغار.

ليس المجال الاجتماعي كلاً متميزاً يضم من المواقع قدر ما يوجد من الأفراد؛ بل يمكن أن نستخلص في هذا المجال تقاربات بين مواقع اجتماعية أو بين طبقات من شروط الوجود كما يسميها بورديو. وليست هذه الطبقات واقعية كما يصفها ماركس من الخارج، وإنما طبقات نظرية، محتملة، يمكن إدراكها بوساطة أدوات قياس إحصائية يتم تطبيقها على عدد كبير من الأفراد.

بهذا المعنى يكون وجود الطبقات رهاناً للصراع؛ إذ يمكن للخطابات السياسية أن تشجع أو لا تشجع الوعي بالاختلافات، وأن تشجع أو لا تشجع الهوية الجماعية للجماعات التي تقتسم شروط الوجوه نفسها، لكن يجب ربط كل خطابٍ سياسي بالمواقع الاجتماعية للأفراد الذين يصرحون به، حيث تكون للفاعل مصلحة في الحفاظ على موقعه أو تغييره تبعاً للمكان الذي يشغله في المجال الاجتماعي. وبصيغة أخرى، إن شغل نقطة في المجال الاجتماعي يعني تكوين وجهة نظر حول هذا المجال؛ أي تكوين منظور مرتبط بالموقع الموضوعي الذي يشغله الفاعل.

يعتقد بورديو أن مسألة الطبقات عولجت تبعاً لتعارض لاهوتي بين النظريات الخالصة والمجردة (النظرية الكبرى)، التي لا تتأسس على أي معطى تجريبي، ونظريات التراتب الاجتماعي التي تنطلق من بحوث تجريبية والتي لا تحمل من النظرية غير الاسم (Bourdieu, 1980b: 53-56). فالنقاش الدائر حول الطبقات الاجتماعية لا يتوقف نظراً لوجود رهانات كثيرة؛ إن هناك صراعاً بين مهنيي العلم الاجتماعي حول تعريف الطبقة الاجتماعية، حيث يتنافسون من أجل احتكار تعريف الصراع الطبقي، الشيء الذي يعكس المصالح الاستراتيجية (الفكرية والسياسية) المرتبطة ببنية امتلاك هذا الموضوع الخاص الذي يسمّى طبقة.

يرى بورديو أنه يمكن للباحث، بفضل البحوث الإحصائية، بناء طبقات متجانسة بأكثر قدر ممكن من حيث المعايير الحاسمة؛ وذلك من أجل تشييد المجال الذي تتموضع فيه، حيث إن كل الفاعلين الذين يشكلون هذه الطبقة

أو تلك يقتسمون مجموعة من الخصائص التي تسمح بالتنبؤ بعدد من الممارسات والاتجاهات والمواقف. لكن هذه الطبقات الإحصائية ليست طبقات معبأة في الواقع، على الرغم من أنه أمكن الحديث عن طبقات وصراع طبقي فحسب بعد ماركس؛ بل وبعد تأسيس أحزاب بهدف فرض رؤية للعالم الاجتماعي (Bourdieu, 1982a: 157-161). فالطبقات لا تكون أبداً طبقات مُعبأة إن لم تكن أيضاً نتيجة لصراع التصنيفات كصراع رمزي (وسياسي) خالص من أجل فرض رؤية معينة للعالم الاجتماعي وبناء الطبقات التي يمكن على أساسها تقييم العالم الخارجي. هكذا، إن وجود الطبقات يمثل رهاناً للصراع في مجال التمثلات وفي الواقع معاً؛ فالطبقة الاجتماعية تكون لها حظوظ الوجود عندما يكون الفاعلون الذين يكوّنونها متقاربين في رقعة المجال الاجتماعي، ومن ثمّ إن عمل ترسيخها ضروري لبنائها؛ فرض أسماء وصدائر (sigles) وعلامات وتظاهرات عمومية... إلخ (Bourdieu, 1980a). وتكون للطبقة أكبر حظوظ النجاح كلما كان الفاعلون الذين يكوّنونها أكثر ميلاً إلى التعرف على بعضهم بعض في إطار مشروع واحد بفضل وجودهم المتقارب في مجال المواقع الاجتماعية، وكذا بفضل الاستعدادات والمصالح المرتبطة بهذه المواقع.

تطابق ممارساتُ معينةُ المواقعُ في المجال الاجتماعي، حيث تتم ترجمة مجال المواقع الاجتماعية إلى مجال من الاستعدادات المستبدنة (أذواق، ورغبات، وممتلكات) ومن المواقف (آراء، تمثلات). فكل طبقة من شروط الوجود ترتبط بطبقة هابتوسات ناتجة عن التشريطات الاجتماعية المطابقة؛ فالهابتوس هو ما يوحد اختيارات الأشخاص والممتلكات والممارسات في كلّ قطاعات الحياة الاجتماعية (سنعود إلى علاقة الهابتوس بالحقل لاحقاً في هذا الفصل). توجد خلف فكرة الانتماء إلى طبقة معينة فرضية تماسك المواقف والاتجاهات؛ فالطبقات التي نُميّز بينها من خلال تقطيع مناطق المجال الاجتماعي تضم فاعلين متشابهين بأكثر قدر ممكن، ليس من حيث

شروط وجودهم (أي مواقعهم) فحسب، ولكن أيضاً من حيث ممارساتهم الثقافية والسلع التي يستهلكون وآرائهم السياسية وأذواقهم الرياضية والموسيقية... إلخ.

يرى بورديو أن مجال المواقع الاجتماعية يطابقه نسق من الفروق بين خصائص؛ أي بين ممارسات وممتلكات. وبعبارة أخرى، إن مجموعات من المواقع تطابقها «مجموعة نسقية من الممتلكات والخصائص تتوحد فيما بينها بواسطة تجانس الأسلوب» (Bourdieu, 1994a: 23). هكذا نجد روابط قوية بين أن يكون الفرد عاملاً، وأن يحب النيذ الأحمر العادي، وأن يمارس كرة القدم، وأن يستمع للأوكارديون، وأن تكون هوايته مشاهدة التلفزيون، وأن يذهب في العطلة إلى النادي المتوسطي، وأن يقرأ جديدة لومانيتي. وهناك تجانس بين الموقع الاجتماعي للأستاذ وارتياح المتاحف، والمشاركة في المسرح، والاستماع إلى الموسيقى الكلاسيكية، وامتلاك بيت خاص بالعطلة، وقراءة مجلة (Temps)، وتفضيل الويسكي سنغل مالط. يظهر إذاً أن خصائص الفاعلين (ممتلكاتهم وممارساتهم) تطابق إحصائياً مواقعهم الاجتماعية، ولاسيما طبقة شروط الوجود التي ينتمون إليها. إن هناك تجانساً بين مجال المواقع الاجتماعية ومجال أساليب الحياة المكوّن من مختلف خصائص واختيارات الفاعلين؛ إذ يمكن قياس تركيبات (إحصائية) نموذجية بين مجموعات من المواقع الاجتماعية (محددة بحجم وبنية رأس المال) وخصائص الأفراد (اختياراتهم المتعلقة بالسلع والممارسات). وبذلك يقترح بورديو مقارنة احتمالية؛ فعندما يكون الفرد عاملاً، فإن هناك احتمالاً كبيراً أن يتبنى ممارسات معينة، وأن يحبّ أشياء معينة، وأن يشتري سلعاً معينة.

ليس المجال الاجتماعي مجرد إطار لربط الأفراد بعضهم ببعض؛ إنه بالأحرى يستوعب جميع أشكال الظواهر الثقافية؛ لأنه منظم من خلال مفهوم رأس المال الموسّع الذي أصبح مع نظرية المجال الاجتماعي البوردبوية يشتمل على الثقافي والاجتماعي والرمزي، بالإضافة إلى الاقتصادي. إن

السلع والأنشطة المرتبطة بمختلف تشكيلات رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي موضحة أيضاً في المجال الاجتماعي. فقد أدخل بورديو أساليب اللباس وأنواع الأثاث والأنشطة الفنية والموسيقية والمهن والهوايات من أجل معالجة دورها في تمييز الجماعات الاجتماعية؛ فالتنس مثلاً مرتبط بأعضاء المهن الحرة ومدراء القطاع الخاص، لكنه غير مرتبط بالموظفين والحرفيين؛ وإن الملحن الطلائعي يانيس غزيناكيس (Y. Xenakis) المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنتجين الفنيين لا يرتبط بفئة أخرى. إن ما يسمح بهذا التنوع لمضمون المجال الاجتماعي هو عمومية المتغيرات المحددة، وكذلك يربط السلع الثقافية بالأفراد (والجماعات) الذين يختارونها بشكل صريح. ويشير ذلك إلى حافز قوي يكمن خلف البناء المزدوج للمجال الاجتماعي من خلال الموضع (emplacement) والموقع (position)، بمعنى أنه يحتوي على العلاقات القائمة بين الأذواق المعبر عنها بصراحة، لكن «غير المغرصة» (désintéressés) من جهة، وتراتبات السلطة الاجتماعية التي نادراً ما يتم التصريح بها، لكن المغرصة جداً. إن الخلاصة المركزية لكتاب (التمييز) هي أن الذوق الجمالي، الذي يقتضي موقفاً غير مغرض حسب الجماليات الكانطية، مغرض بعمق.

هذا التصور المجالي لهذه المقاييس الاجتماعية مجتمعةً هو ما سمح لبورديو بتقديم مقاربة أصيلة؛ إن الاختيارات الثقافية والأذواق والتفضيلات أساسية لتمييز الطبقات؛ نظراً لأنها عندما تشتغل كعلامات تجعل الفروق الطبقيّة مرئيةً وواضحةً، وتسمح للفاعلين الاجتماعيين بتكييف اختياراتهم مع سلوكياتهم بطريقة تجعلهم ينتجون التمايز المرغوب؛ "إذا كان ممكناً قراءة كل أسلوب الحياة الخاص بجماعة ما من خلال أسلوب أثاثها ولباسها، فليس ذلك فحسب لأن خصائصه هي موضوعةٌ للضرورات الاقتصادية والثقافية التي حددت هذا الأثاث واللباس، لكن أيضاً لأن العلاقات الاجتماعية الموضوعة في الأشياء المألوفة، بترفها وفقرها، بتمييزها وابتذالها، بجمالها

وقبحها، تفرض نفسها بوساطة التجارب الجسدية التي تقيم في اللاشعور بالقدر نفسه من العمق الذي يقوم فيه الملمس الناعم للسجادات البيج أو الملمس البارد والأهيف لمشمع الأرضية المهترئ والمزخرف على نحو يعوزه الذوق، والرائحة الحادة لماء جافيل أو العطور غير المدركة كرائحة سلبية (Bourdieu, 1979a: 83).

يهدف مفهوم المجال الاجتماعي عند بورديو إلى فهم العالم الاجتماعي بطريقة علائقية. إن الفاعل يشغل موقعاً اجتماعياً له وجود واستقرار؛ نظراً لأنه مختلف عن مواقع الأفراد الآخرين؛ فليس للموقع الذي يشغله فرد ما في المجال الاجتماعي وجود إلا بما هو قريب أو بعيد من مواقع أخرى، فوق أو تحت مواقع أخرى؛ «إن فكرة الاختلاف هي أساس مفهوم المجال، بمعنى أنه مجموعة من المواقع المختلفة والمتعايشة التي تتميز بكونها خارجية بالنسبة لبعضها بعضاً وتتحدد بعلاقتها ببعضها بعضاً من خلال علاقات التجاور والقرب، مثل فوق، تحت، بين... (Bourdieu, 1996c: 11). لذلك يمكن أن نقول مع أكاردو: إنه «ليس هناك موقع يمكن تحديده في ذاته فقط» (Accardo, 1997: 44). فالمجال الاجتماعي، وفق هذا التصور العلائقي، هو «مجموعة من المواقع المتميزة والمتعايشة، الخارجية عن بعضها البعض، المحددة الواحد بالنسبة للآخر، بخارجيتها المتبادلة وبالعلاقات الجوار والتجاور والتباعد، وأيضاً بعلاقات الترتاب، مثل فوق وتحت وبين» (Bourdieu, 1994a: 20).

نلاحظ مثلاً في خطاطة بنية المجال الاجتماعي أن أرباب المصانع يتموقعون قرب أرباب المقاولات التجارية، على يمين أعضاء المهن الحرة، وبعيداً فوق التجار الصغار والعمال الفلاحين. إن المواقع بهذا المعنى تعارضات أساسية تحدد كل فرد (أو جماعة) من خلال المسافة التي تفصله عنهم وتوجهه نحوهم. هكذا، يحافظ المجال على الاختلاف بين الأفراد (أو الجماعات) الذين يحتلون حيزاً في المجال الاجتماعي. يسجل بورديو بقوة

أن معنى المواقع الاجتماعية لا يرجع فحسب إلى ما هي عليه، وإنما أيضاً إلى ما ليست عليه. وبصيغة مختلفة، إن المواقع الاجتماعية تكون ذات معنى لأنها متميزة عن المواقع الأخرى؛ إذ لا يمكن لموقع اجتماعي أن يكون ربيعاً أو دونياً إلا تبعاً لمواقع اجتماعية أخرى. وبذلك، إن المجال الاجتماعي محدود (limité) بالمواقع التي يشغلها الفاعلون فعلياً.

يدرك بورديو المجال الاجتماعي كمجال متناهٍ (محدود)، وهذا التناهي (finitude) الذي يميز المجال الاجتماعي يقوي «نمط التفكير العلائقي». إن المواقع في المجال الاجتماعي مرتبة بشكل متراص؛ هناك مكان لأي شيء وأي شيء له مكانه، وفكرة المجال الفارغ لا مكان لها في المجال الاجتماعي؛ لأن «كل موقع، بما فيه الموقع المهيمن، يتوقف في وجوده وفي المحددات التي يفرضها على شاغليه، على المواقع الأخرى المكوّنة للحقل؛ وإن بنية الحقل؛ أي مجال المواقع، ليست شيئاً آخر غير بنية توزيع رأسمالٍ ذي خصائص نوعية؛ وهذه البنية تتحكّم في النجاح في الحقل والحصول على فوائد خارجية أو نوعية (كالنفوذ الأدبي) التي تمثل رهاناً داخل الحقل» (Bourdieu, 1993b: 30). إن المجال إذاً عبارة عن سلسلة متصلة، وإن التقسيمات بين المواقع والمناطق الخاصة يجب إدراكها منذئذٍ كتمييزات. وبهذا المعنى، إن المجال الاجتماعي بنية بالمعنى البنيوي للكلمة؛ تظهر التعارضات فحسب لأنها متميزة على حيزٍ متصلٍ شبيهٍ بحيزٍ الفونيمات؛ فتبعاً للسانيات البنيوية ينبثق المعنى من موضوعة مجموعة من التمييزات بالنسبة لمجموعة أخرى (التمييزات بين الدوال والتمييزات بين المدلولات). إن العلاقات بين المواقع في المجال الاجتماعي هي التي تكوّن التقسيمات الاجتماعية الدالة كالطبقة، حيث إنه كلما كان الفاعلون، أو الجماعات أو المؤسسات الموجودة في هذا المجال، قريبين من بعضهم بعض، كلما كانوا يشتركون في أكبر عدد من الخصائص؛ وكلما كانوا متباعدين، كلما كانت لديهم خصائص مشتركة أقل. وإن ما يسمح بإدراك

التشابهاً والتعارضات والتراتبات ليس إدخال الأفراد فحسب، وإنما أيضاً المؤسسات والمهن وأنواع الممارسات الثقافية في هذا المجال التي يتم قياسها ببنية وحجم الرساميل مجتمعة والمتجاورة فيما بينها.

2- حقل صراع:

لكن ما الذي يضمن الانتقال من مجال المواقع إلى مجال أساليب الحياة؟ ما الذي يسمح بفهم هذا التوزيع المبني والمحتمل لتفضيلات الأفراد (وجماعات الأفراد) المتقاربين في المجال الاجتماعي؟ يُدخِلُ بورديو بين مجالِ المواقع الاجتماعية ومجالِ أساليب الحياة مجالاً نظرياً من خلال مفهوم الهابتوس الذي يجسّد مبدأً توليدياً مبنياً (بوساطة الموقع الاجتماعي) وبانياً (للاختيارات المتعلقة بالممارسات والسلع والمواقف السياسية... إلخ). إن الهابتوس، إذاً، هذه الآلية التوليدية التي تحوّل شرطاً اجتماعياً إلى أسلوب حياة مميّز ومميّز، بمعنى إن هابتوسات الطبقة أو الأذواق الخاصة بطبقة معينة نتيجةً لتشريعات اجتماعية ولبنيات اجتماعية موضوعية استدمجها الفاعلون. ويلعب الهابتوس أيضاً دورَ مبادئ لتصنيف ممارسات وأذواق الآخرين، ومن ثم يتكون من مبادئ رؤية العالم الاجتماعي وتقسيمه.

وبعبارة أخرى، لا يضمن المجال الاجتماعي المواقع فحسب؛ بل يشتمل في الوقت نفسه على الاستعدادات والأفعال والمواقف الخاصة بالفاعلين الذين يشغلونها. وهذا المكوّن الثاني للمجال الاجتماعي هو المحور الثالث المرتبط بالزمن، وليس المقصود هنا هو الزمن المدرك بمعناه العادي كتعاقب الحالات الموضوعية للبنية؛ إن الدلالات العملية الذاتية للزمن التي يحملها كل واحد من الفاعلين الاجتماعيين هي التي تحظى بأكثر الأهمية بالنسبة لتصوير المجال الاجتماعي. ويعكس الزمن المدرك بهذه الطريقة البعد الصراعي للمجال الاجتماعي، بينما تعكس المواقع بُعدَه كحقل قوة أو سلطة؛ فالحقول الاجتماعية حقول سلطة، لكنها أيضاً حقول صراع من أجل تغيير حقول السلطة هذه أو الحفاظ عليها (Bourdieu, 1987: 168).

ليس المجال الاجتماعي مجرد بنية ساكنة تتوزع فيها مجموعة من المواقع يشغلها فاعلون اجتماعيون؛ بل إنه أيضاً مجال ديناميكي تجري فيه صراعات بين هؤلاء الفاعلين على عدة أصعدة؛ من أجل الحفاظ على مواقعهم؛ من أجل تحسينها؛ من أجل مراكمة رأس المال (السلطة) المعترف به في المجال المعني؛ من أجل إعادة تعريفه... إلخ.

إن استعارات المعركة والصراع واللعبة التي يهوى بورديو استعمالها للحديث عن البعد الزمني للمجال الاجتماعي توجد في قلب ممارسات الفاعلين الاجتماعيين؛ بما أنهم منخرطون دوماً في اتخاذ مواقف روتينية؛ فالفاعلون لا يوجدون فحسب في مواقع معينة، وإنما يسعون إلى التعالي عن المواقع الدنيا وإلى شغل المواقع العليا، ومن ثم إلى إعطاء الانطباع بأنهم يشغلون مواقع أهم من تلك التي يشغلونها فعلياً، كما أن الجماعات التي توجد في مواقع مهيمنة تحاول التأثير في تمثل الفاعلين الآخرين للحقل بهدف أن تفرض تصورَها للحقل كتصور مشروع وحيد. كل ذلك يقتضي قدرةً متطورةً جداً ليس على تمثيل المجال الاجتماعي فحسب، ولكن أيضاً على استباق التغييرات التي تلحقه؛ لذا ينبغي للباحث السوسيولوجي أن يفهم عملية اتخاذ المواقف الفعلية في المجال الاجتماعي من خلال فهم الزمن العملي؛ ومثال على ذلك، يمكن أن نستحضر المجهود الذي يبذله مجموعة من الفاعلين الموجودين في مواقع متقاربة من أجل تنظيم أنفسهم في جماعةٍ مُعبَّأةٍ سياسياً، وكذا تحويلِ فاعلٍ لرأسماله الثقافي إلى رأسمال اقتصادي (أو العكس) من أجل إنتاج الهدف المرغوب؛ فهذه كلها مسائل عملية تتم في الزمن العملي الذي يعيشه الفاعلون (والجماعات)؛ لذا يجب علينا أن نعدّ الخطاظة التي وضعها بورديو لتمثيل المجال الاجتماعي (الشكل) مجرد جزء من الأنموذج الكلي للمجال الاجتماعي؛ لأنه ينبغي أن نضيف إليها البعد الثالث غير المرئي في الخطاظة، وهو بعد الاعتبارات العملية والزمنية.

يدافع بورديو على أطروحة أن ما يسهل تموقع الفاعلين في المجال

الاجتماعي هو استدماجهم لنسق من الاستعدادات التي تمارس إكراهاً على السلوك الاجتماعي للفاعلين، وتحدد بقدر كبير الصورة التي يدركهم بها الفاعلون الآخرون. سوف لن نعرّف الهابتوس مرة أخرى؛ لأنه يمكن للقارئ أن يعود للفصل السابق ليجد فيه عرضاً مفصلاً لهذا المفهوم المركزي في سوسيولوجيا بيير بورديو، وسنكتفي هنا بالتذكير:

1- بالعلاقة الجدلية القائمة بين الهابتوس والحقل؛ فما دامت الممارسات والتمثيلات التي ينتجها الهابتوس تحدّد بنية المجال الاجتماعي، فإن الهابتوس يشغل كبنية مَبْنِيَّة وبانية في علاقته بالمجال الاجتماعي؛ فالهابتوس والحقل يشكلان وحدة ديناميكية لا يمكن الإمساك بها ككلية إلا بإدخال البعد الزمني الذي تجري فيه العملية.

2- بأن الهابتوس يسمح بانخراط الفاعلين في العالم الاجتماعي بشكل سلس بفضل تزويدهم مسبقاً باستعدادات إدراكه والفعل فيه بطريقة تلقائية وروتينية؛ إنه يعطي الانطباع بأن الممارسات الثقافية اختيارات طبيعية وفطرية، بينما هي في الحقيقة نتاج للتربية والتنشئة الاجتماعية والتثقيف، ومن ثمّ هي نتاج للموقع الاجتماعي الذي يشغله الفرد. هكذا يبدو رأس المال الثقافي الخاص بفرد أو جماعة رأسملاً مستقلاً عن التراتبات الطبقية، لكنه في الواقع متورّط في إعادة إنتاج هذه التراتبات.

يبدو هذا المجال المبنى بقوة، والذي يعيد الهابتوس بناءه باستمرار، «مجال إمكانات» يواجه فيه كلُّ فاعلٍ مجموعةً محدّدةً من إمكانيات اتخاذ المواقف. وبما أن المجال هو الذي بنى الهابتوس، فإن هذا الأخير يعطي للفاعلين إمكانية اكتشاف المواقع التي تلائمهم أكثر؛ أي الأريخ ذاتياً والأرجح موضوعياً. إن الهابتوسات «خطاطات تصنيفة، ومبادئ للتصنيف، ومبادئ رؤية وتقسيم، وأذواق مختلفة. إن الهابتوسات هي ما يفرّق بين الجيد والسيئ؛ بين الخير والشر؛ بين المتميز والمبتذل... إلخ؛ لكنها هابتوسات مختلفة فيما بينها. هكذا يمكن مثلاً للسلوك نفسه (أو السلعة نفسها) أن يبدو

متميزاً لشخص معين بينما يبدو دعائياً أو مظهرياً لشخص آخر، ومبتدلاً لشخص ثالث» (Bourdieu, 1994a: 23). فالهابتوس إذاً مجموع الأذواق والتفضيلات واستعدادات الكلام والفعل والشعور التي نرثها بوساطة النقل والتعلم الأسري. إنه أولاً نوع من برمجة وترجمة البنيات الاجتماعية إلى شخصيات؛ وهو ثانياً شبكة لقراءة الوضعيات الجديدة التي نصادفها؛ شبكة تسمح لنا بتصنيف الناس والممارسات وبمعرفة ما هو ملائم لشرطنا الاجتماعي وبالقيام باختيارات متكيفة مع ما تمّ غرسه فينا. فالهابتوس إذاً هو ما يمكن، من ثم، من فهم كيف يُترجم موقع اجتماعي إلى أسلوب حياة.

يعرّف بورديو المجال الاجتماعي كلعبة، وإن «الهابتوس كحسّ لعب هو اللعبة الاجتماعية التي استُبدلت وتحوّلت إلى طبيعة ثانية» (Bourdieu, 1987: 80). ويتم استبدان الهابتوس (أي استدماجه في الجسد) من خلال التعرّض الطويل لمنطقة معيّنة في المجال الاجتماعي؛ فالجسد نفسه مستعد لكي يشعر بالراحة في سياقات اجتماعية معيّنة باعتباره جسداً متعارضاً مع أجسادٍ أخرى. فالفرد يجد الراحة في الالتزام مع أعضاء جماعات تنتمي لمناطق قريبة لمنطقته في المجال الاجتماعي، وغالباً ما يكون هؤلاء الأعضاء أصدقاء أو جيران أو زملاء... إلخ. وكما يقول بورديو: «إن الهابتوس، بما أنه هو الاجتماعي المستبدن، يشعر بنفسه "في بيته" في الحقل الذي يسكنه» (Bourdieu, 1992: 103). إن الوضعية الكلية المطابقة لشغل موقع معيّن في المجال الاجتماعي، والتي تتضح عادةً من خلال التربية والتنشئة الاجتماعية، تتحدّد خلف الهابتوسات وتطوّرها. فمن المرجّح مثلاً أن ابن العامل سيجد الراحة في التحدّث عن كرة القدم بدل الأوبرا؛ ليس لهذا الاحتمال أية دلالة في ذاته؛ لأن مهنة الأب والممارسة الثقافية للابن (الحديث عن كرة القدم بدل الأوبرا) مجرد مؤشرات على موقع داخل المجال الاجتماعي، وهو موقع يتوقف على مجموع العلاقات وله مفعولٌ محدّد على العلاقات كلّها. إن المواقف الخاصة، التي يمكن اتخاذها في

الخطاب المعني، ليست سوى حقائق إحصائية، وإن الميل إلى تقبل نوع معين من حديث شريك، والشعور بالطمأنينة الذي يرافق حديث فرد ما عن موضوع معين، ورد الفعل الفيسيولوجي الناتج عن الضيق، عندها يجد الفرد نفسه مجبراً على المشاركة في حديث حول موضوع لا يحظى بأهمية لديه، كلّها نزوعات الهابتوس.

بما أن الهابتوس يحدّد الموقع -أو على وجه الدقة يحدّد نطاقاً من المواقع الممكنة ذات الاحتمالات المتعددة-، وبما أنه هو نفسه نتاج للتعرض لموقع معين، فإن العلاقة بين الهابتوس والموقع علاقة جدلية. يستعمل بورديو عبارة «الجدل بين المواقع والاستعدادات» (Bourdieu, 1987: 187) ليوضح البناء المتبادل بين الهابتوس والحقل. إن بنية المجال الاجتماعي محدّدة بهابتوس تكوّن أصلاً استجابةً لهذا المجال، وهذا ما يفسّر الاستقرار المدهش الذي تبين عنه البنيات الاجتماعية. ليست الوضعية مجرد إعادة إنتاج؛ بل إن بنية المجال الاجتماعي في لحظة معينة تتوقف على الفعل الجماعي لهابتوس كلّ فاعل اجتماعي الذي يسعى عموماً إلى الحفاظ على موقعه أو إلى تحسينه؛ لذا لا يمكن تفسير بنية المجال الاجتماعي فحسب بالعمليات السببية، ولا حتى بالفعل البيولوجي للهابتوس.

ولما كان المجال الاجتماعي يستبدنه الفاعلون الاجتماعيون في شكل استعدادات، فإن الهابتوس المكوّن من هذه الاستعدادات يشتغل كـ «حس الفرد بمكانه» (Bourdieu, 1997: 220)؛ أي كحسه بموقعه؛ ولذلك يمكن أن نفهم الهابتوس كـ «رؤية» خاصّة للمجال الاجتماعي يُحرّفها التموقع الاستراتيجي للفاعل. هكذا، فإن المجال الاجتماعي يتكون من عدد من المواقع التي تقصي بعضها بعضاً، حيث يرتبط كل موقع منها بمجموعة معقّدة من الاستعدادات المحدّدة بترتيب المواقع في التكرار السابق للنسق، والتي تحدّد التكرار اللاحق. إن ما يصون النسق من أن يكون مجرد موضوع لإعادة الإنتاج هو أن الفاعلين يعبثون رأس المال الذي في حوزتهم بشكل ناقص؛

فالهابتوس ليس دليلاً كاملاً للفعل، كما أن وعي الفرد بموقعه الاجتماعي لا يتحقق دائماً. إن الفاعلين الذين يستطيعون فرض رؤيتهم لبنية المجال الاجتماعي على الآخرين تكون لديهم بذلك سلطة كبيرة في الصراع للحفاظ على موقعهم؛ لذلك يقول بورديو: إن رهان المجال الاجتماعي هو تمثّل هذا المجال نفسه؛ «إن كلَّ حقلٍ هو حقلٌ لصراعٍ معلّنٍ إلى هذا الحدّ أو ذاك حول تعريف المبادئ المشروعة لتقسيم هذا الحقل» (Bourdieu, 1984b: 8). ويقتضي ذلك علاقةً جدليةً وديناميكيةً بين البنيات الموضوعية للمجال الاجتماعي والرؤى الذاتية المتعددة لهذا العالم. وبهذا المعنى، إن تصور بورديو للمجال الاجتماعي يحترم القاعدة الذهبية التي تقوم عليها نظريته السوسولوجية كلّها، وهي عدم الفصل بين الذاتي والموضوعي، ومن ثمّ لا يمكن فهم تصوره للمجال الاجتماعي دون أخذ هذين البعدين في الاعتبار. يطرح بورديو المجال الاجتماعي ككلية: «إن واقعة أن المجال الاجتماعي، الذي نصفه هنا، يمكن أن يقدم كخطاظة تعني أنه تصوير مجرد مبني عن قصد كخريطة لتقديم صورة شاملة؛ أي تقديم نظرة عن النسق الكلي للنقط التي ينظر منها الفاعلون (بما فيهم السوسولوجي وقارئه أثناء سلوكياتهم اليومية) على العالم الاجتماعي. عندها نتناول بشكل متزامن، من خلال نظرة واحدة (هنا قيمتها التفسيرية)، المواقع التي لا يمكن للفاعلين أن يدركوها في كليتها وفي علاقاتها المتعددة، فإن المجال الاجتماعي يمثل بالنسبة لممارسة الحياة اليومية [...] ما يمثله المجال الهندسي بالنسبة لمجال تجارب التنقل العادية، بثغراته وانقطاعاته» (Bourdieu, 1979a:189).

II- نظرية عامة للحقول:

إن أوّل صياغة لنظرية الحقول (والمجال الاجتماعي عموماً)، حسب اعتراف بورديو نفسه، صادفت قراءته لسوسولوجيا الدين عند ماكس فيبر في كتاب (الاقتصاد والمجتمع) (Bourdieu, 1971a: 307). لم يستعمل فيبر في مقاربتة للنشاط الديني أي تصور مجالي، لكنه كان قريباً جداً منه، وكان

يكفي بورديو أن يقرأ بين السطور ليكتشف التصور «العلائقي» الذي تتضمنه مقارنة فيبر؛ فقد حاول هذا الأخير وضع طوبولوجيا للفاعلين الدينيين قصد التمييز بين الأنبياء ورجال الدين والسحرة، وتفسير أدوارهم في الحياة الدينية للمجتمع، وتفسير سبب ميل نوع من الفاعلين الدينيين إلى الهيمنة على الأنواع الأخرى... إلخ. وعندما كان فيبر يصنّف خصائص كل نوع، وجد نفسه ملزماً بقبول فكرة أن الواقع حافل بالحالات الاستثنائية، وأن الفئات تتداخل فيما بينها في الواقع بدل أن تخضع لنسق عقلائي خالص من الفروق؛ «إن هذا التضاد المطبق على الواقع يتميز بالسلاسة كمعظم الظواهر الاجتماعية. وعلى الرغم من أن الفروق النظرية بين هذه الأنماط [من الفاعلين الدينيين] ليست قابلة للتحديد الواضح [...] فإن هذا التمييز، الذي يتسم بوضوح مفهومي كافٍ، سلس في الواقع... يجب طبعاً إجراء التمييز بطريقة كيفية» (Weber, 1971: 420). إن المشكلة معقدة؛ نظراً لأن كل نوع من الوجوه الدينية يقدم تركيبة خاصة من الخصائص الروحية، ويمتلك كل نوع منها بصمة «كاريزما» مميزة على الرغم من وجود تداخل بينها.

يصف بورديو كيف تبادرت إلى ذهنه فكرة الحقل والتحليل المجالي للعالم الاجتماعي كما يأتي: فقد كان في أحد الأيام يلقي درساً حول سوسيولوجيا الدين عند فيبر في جامعة السوربون، ولاحظ أنه يمكن وضع مقارنة فيبر، التي كانت تبدو أكثر قليلاً من «سلسلة من الأنماط والحالات الاستثنائية»، في «قالب بنيوي» (Grenfell, 2004: 16)؛ ذلك أن هذه الوجوه الدينية المتعددة، وذات التركيبات الخاصة من الخصائص الكاريزمية، ترتبط فيما بينها بعلاقات متبادلة. وقد أصبح هذا القالب البنيويّ الأنموذج الأولي لتصوره للحقل؛ إذ سمح له تصوّره للنشاط الديني كحقل بتفسير لماذا تكونت الأنماط والحالات الاستثنائية بالطريقة التي تكونت بها؛ إن الطريقة التي تتوزع بها هذه الخصائص بين مجموعة من الزعماء الدينيين تتوقف في الآن ذاته على تفاعلاتهم وعلى انتظارات ومصالح عامة الناس. وبعبارة أخرى،

يوجد بالنسبة لوجه ديني يشغل موقع نفوذ تناظر بين مجموعة الخصائص التي يمتلكها هذا الوجه الديني (والمُدركة في تعارضها مع ما تملكه الوجوه الدينية المنافسة) والمصالح الدينية الخاصة بالجمهور المحتمل.

لقد سعى فيبر إلى فهم كيف يرتبط السلوك الديني والسلوك الاقتصادي فيما بينهما، وركّز على تداخل قوى السوق والنشاط الديني، مثل تبعية رجال الدين الاقتصادية لإنتاج الجعة والنبيد، أو غياب «الروح الرأسمالية» من بيئة المتدينين البوذيين؛ لهذا طوّر فيبر فكرة أن المجال الديني يشكّل سوقاً، وإن كانت سوقاً ناقصة. فتبعاً لفيبر «يجب الحديث عن سوق عندما يدخل مجموعة من المترشحين للتبادل، ولو بشكل أحادي، في المنافسة من أجل تحقيق فرص التبادل (Weber, 1971: 458). وينطبق هذا التعريف على النشاط الديني الذي يتنافس فيه عدد من الفاعلين الدينيين من أجل المشروعية، ويعرضون على الناس «سلعاً» دينية تستجيب لحاجياتهم الدينية. إن اقتصاد النقد يتحدد بنشاطه العقلاني الخالص، وتمثل المنافسة الدينية أقل من ذلك؛ نظراً لأن الزعماء الدينيين وعامة الناس «يعقلنون فعلهم الاجتماعي جزئياً فقط» (Ibid.). فبينما يتميز اقتصاد النقد بكونه «منظم عقلانياً»، و«مستمر» و«مغلق»، غالباً ما يكون اقتصاد الدين «غير متبلور» و«متقطعاً» و«مفتوحاً». يتفق بورديو كلياً مع هذا التقسيم الذي قدّمه فيبر؛ وربما لأنه كان أكثر اقتناعاً من فيبر بوجاهة الأنموذج الاقتصادي، شرع في توضيح الأوهام التي أبان عنها هذا الأنموذج في البداية؛ فاللاتحديد الظاهري للمنافسة الدينية لا يدعو إلى التخفيف من حدة نموذج السوق، ولا يدعو أيضاً إلى الانتقال نحو لغة أقل صورية؛ بل تجب على العكس تقوية الأنموذج الاقتصادي وجعله يشتمل على المصلحة الدينية، وأفضل طريقة للقيام بذلك هي موضوعة كل الأطراف المعنية في مجال علائقي.

هكذا حوّل بورديو الأنموذج الاقتصادي للدين عند فيبر إلى أنموذج مجالي مع تقوية هدفه الأصلي، وهذا ما عناه بورديو عندما قال إنه «شيد

مفهوم الحقل ضد فيبر ومع فيبر في آن واحد، وذلك بالتفكير في التحليل الذي اقترحه للعلاقات القائمة بين رجل الدين والنبى والساحر» (Bourdieu, 1987: 33). وعليه، صرح بورديو بأن فيبر أدرك الوضعية بكل تعقيداتها، لكنه فشل في إنجاز الانتقال المطلوب إلى أنموذج نسقي وعلائقي ملائم، حيث لا يمكن التوصل إلى المبدأ الذي يفسر التفاعلات المباشرة بين الفاعلين الاجتماعيين والاستراتيجيات التي يمكنهم استعمالها ضد بعضهم بعض إلا ببناء الحقل الديني كنسق من مجموع العلاقات الموضوعية القائمة بين المواقع. هذا البناء وحده يمكنه أن يجنبنا المنطق الأرسطي للفكر الرمزي الذي يقوم على الأولوية الممنوحة للعناصر على العلاقات وإهمال التفرد التاريخي لمختلف تشكيلات الحقل الديني (أي للعلاقات الموضوعية القائمة بين الفاعلين المتنافسين في الميدان الديني)، والذي لا يستطيع أن يدرك تنوع الأشكال إلا بإنتاج لائحة غير محددة من الحالات الاستثنائية للتعريفات الواقعية التي تشتغل بوساطتها. وبذلك استطاع بورديو أن ينتقل إلى تطبيق ما سمّاه «نمط التفكير العلائقي» على مجموع الأنماط التي اشتغل عليها فيبر؛ فبدلاً من التفكير في رجال الدين والأنبياء والسحرة مجرد أنواع مختلفة للعملة المتداولة نفسها في المجتمع نفسه، عدّهم بورديو فاعلين يسعون إلى تغيير مواقعهم تبعاً لمواقع الآخرين بهدف الحصول على أكبر الفوائد.

1- الاحتواء والانكسار:

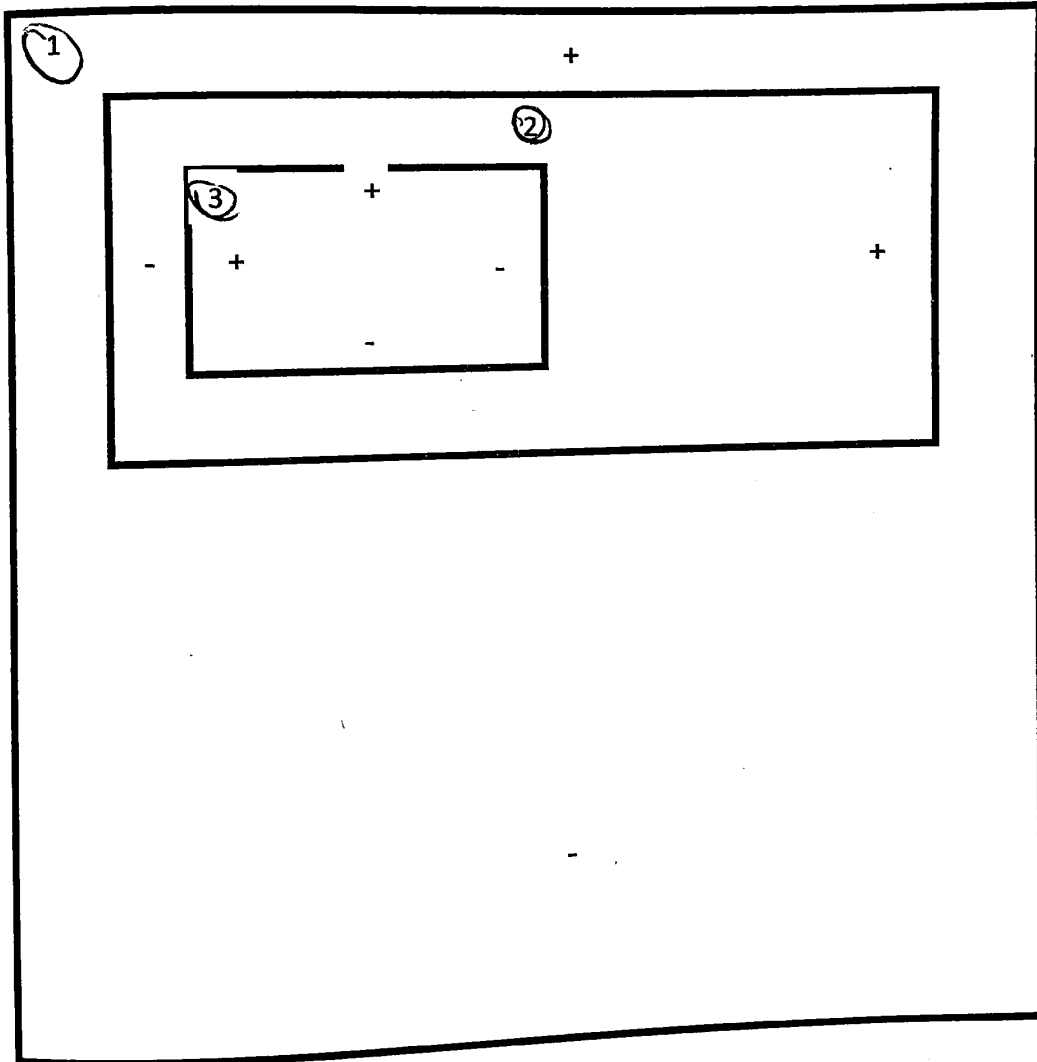
يقسم بورديو العالم الاجتماعي إلى عُوَيْلِمَات (عوامل صغيرة) (microcosmes) يطلق عليها مفهوم «الحقول». ويحيل «الحقل» إلى نشاط محدد من أنشطة الحياة الاجتماعية؛ رياضة، وأدب، وسياسة، ودين، وفن، واقتصاد، وثقافة،... إلخ. وعلى هذا الأساس، إن الحقل يرتبط بالنشاط الممارس وليس بالشرط الطبقي الذي يحيل إليه مفهوم الهابتوس. فإذا كان ممكناً الحديث عن «هابتوس بورجوازي» و«هابتوس شعبي»، فإنه من غير المستساغ الحديث عن «حقل بورجوازي» و«حقل شعبي»؛ لأن الحقل يشمل

على فاعلين ينتمون لمختلف الفئات والشرائح الاجتماعية يمارسون نشاطاً مشتركاً. ويظهر ذلك جلياً من خلال أنواع الحقول التي درسها بورديو؛ الحقل الديني، والحقل الصحفي، والحقل الاقتصادي، والحقل العلمي، والحقل الأدبي والفني، والحقل البيروقراطي، وحقل السكن، وحقل النظام التعليمي، والحقل الجامعي، وحقول أخرى عديدة. كل هذه الحقول تمثل عوالم اجتماعية وثقافية مختلفة تتمتع بدرجة كبيرة أو صغيرة من «الاستقلالية النسبية» وتخضع لقوانين خاصة.

يتكون المجال الاجتماعي من عدد من المجالات الفرعية (الحقول) التي يمثل كل واحد منها واحداً من مناحي الحياة الاجتماعية؛ فالحقل «عُوَيْلِم» يحتويه المجال الاجتماعي الكلي؛ وهذه الظاهرة هي ما يطلق عليها بورديو مفهوم «الاحتواء» (Bourdieu, et Wacquant, 1992: 321). والملاحظ أن الحقل الاقتصادي يمارس تأثيراً قوياً جداً على العالم الاجتماعي برمّته، إلا أن كل حقلٍ يساهم باشتغاله الخاص في الديناميكية الكلية للمجال الاجتماعي؛ وكما وزّع بورديو مواقع الأفراد والطبقات الاجتماعية في بنية المجال الاجتماعي التي تمثلها الخطاطة التي وضعها (انظر الشكل 1)، وزّع الحقول في رقعة المجال الاجتماعي حسب أهميتها وثقلها في الديناميكية الاجتماعية (الشكل 2). إن الحقول المكوّنة للمجال الاجتماعي التي تهتم بورديو تشغل مناطق نوعية في النصف العلوي من المجال الاجتماعي الكلي. وبما أن هذا النصف من المجال الاجتماعي يحتوي على تمركز كل أشكال رأس المال، فقد أطلق عليه بورديو اسم «حقل السلطة»، ويتحدّد عموماً بالطبقة المهيمنة. إنه يضم الجزء المهيمن من الحقل الاقتصادي والحقول شبه المستقلة المهيمنة. هكذا، إن حقل السلطة هو المكان الذي يتراكم فيه رأس المال الثقافي ورأس المال الاقتصادي، وهو مكان تجري فيه توترات وصراعات داخلية قوية. إن سبب وجود الحقول الفرعية التي يدرسها بورديو في حقل السلطة، وليس في النصف السفلي من المجال الاجتماعي، هو أن

لها كمية كبيرة من السلطة المترجمة تمكنها من تعريف نفسها كمجالات اجتماعية وثقافية متميزة؛ لذا فإن الحقول الفرعية متداخلة داخل حقل السلطة وأيضاً داخل المجال الاجتماعي الإجمالي:

الشكل 2: خطاطة بورديو حول الحقول، تُظهر موقع (3) الحقل الأدبي والفني بالنسبة لـ (2) حقل السلطة و(1) المجال الاجتماعي الكلي.
(Bourdieu, 1993b: 38).



يوضح الشكل أعلاه الحقل الأدبي والفني المتوضع قريباً من يسار حقل السلطة؛ وذلك لأن عالم الفن والأدب يتعامل برأس المال الثقافي أكثر بكثير مما يفعل عالم الاقتصاد؛ فالحقل الاقتصادي، الذي يمثل الجزء الأكبر من

المجال الاجتماعي، يتحكم فيه شكل الهيمنة الاقتصادي، ولذلك توجد علامة (+) على اليمين وعلامة (-) على اليسار من هذا الحقل. ومع ذلك، ليس الحقل الأدبي والفني مترافقاً مع حقل السلطة. إنه يخضع لتقاطبٍ معكوسٍ مادامت القيمة الثقافية أهم من النجاح الاقتصادي في العالم الأدبي والفني. إن إبداع الأعمال الأدبية والفنية يُفهم دائماً من خلال التعارض بين «الثقافة الرفيعة» أو «الفكرية» من ناحية، والأعمال «المبتذلة» أو «التجارية» من ناحية أخرى. إن قدرة الحقل الأدبي والفني على إنجاز تراتب متعارض مع تراتب حقل السلطة يشير إلى أنه يتوافر على درجة عليا من الاستقلالية النسبية؛ لذا يُسمى بورديو الحقل الأدبي والفني «العالم المعكوس» (Bourdieu, 1993b: 99). توجد في الحقل توترات بين النجاح في حقل السلطة والنجاح كعضو في الحقل الأدبي. إننا في هذه الحالة أمام الصراع المشهور بين النجاح الأدبي والنجاح التجاري؛ وهو الصراع الذي تشهد عليه مجموع الاستراتيجيات التي يتبناها الفاعلون لتحقيق النجاح في هذا القطب أو ذاك من الحقل، أو لتحقيق استقرار مريبك بملاحقة النجاح كفنّان وكمنتج. إن تحليل بورديو للمجال المعقّد من الاستراتيجيات الأدبية (أجناس، وحركات، وتيارات، ومدارس... إلخ) التي انبثقت في الحقل الأدبي المستقل جداً لنهاية القرن التاسع عشر، يكشف عن التعقيد الكبير جداً للمواقع والجبهات والاستراتيجيات المضادة التي تولدت عن توتراته مع حقل السلطة.

إن الصراع الذي يحدث في الحقل المستقل صراعٌ داخليٌّ وخارجيٌّ في آن واحد، صراعٌ ضد قوى الحقل وصراعٌ ضد حقل السلطة. وبما أن استقلالية الحقل تقاومها الهيمنة الاقتصادية لحقل السلطة، فإن حدود الحقل تكون رهاناً لصراعات (Ibid: 43)، حيث يحاول أعضاء الحقل ضمان الاعتراف والمشروعية لأنفسهم كفتة مستقلة؛ ففي حالة الحقل الفني والأدبي، الذي يسميه بورديو «حقل الإنتاج الثقافي»، تعني الدرجة العليا من الاستقلالية أن حدود الحقل متنازعةٌ عليها بقوة. إن النجاحات المدعومة

بالجهة اليسرى للحقل تستولي عليها الجهة اليمنى وتنزع عنها المشروعية (إن كثيراً من الأعمال «الجادة» تتعرض للسخرية في التلفزيون مثلاً). وفي الوقت نفسه الذي يتخلى الجناح الفكري عن الأجناس والمواضيع القديمة، ينتقل إلى استراتيجيات جديدة، كتبني النزعة الطلائعية المتمزقة. إن الصراع من أجل استقلالية هذا الحقل يتميز بالتمركز الشديد لدرجة أن الأشكال الأكثر تخصصاً للفن الطلائعي تُنتج لفائدة جمهور مكون من الفنانين فحسب. وباختصار، ينظر بورديو إلى المجتمع كـ «مجال اجتماعي» يتضمن «حقل السلطة» الذي نجد داخله مجموع الحقول الأخرى. ويُعدُّ «حقل السلطة» مكاناً تثبت قيمة ومعدلات الصرف الخاصة بكل أنواع الرساميل الموجودة في «المجال الاجتماعي».

إن لكل واحد من الحقول المستقلة خصائصه التي تميّزه، إلا أن بورديو يلحُّ على أن هناك قوانين عامة تطبق على بنية ووظيفة الحقول كلّها، ممّا يسمح بتأسيس «نظرية عامة للحقول» (Bourdieu, 1980b: 113-120). فكلما درسنا الحقول المستقلة، كل واحد على حدة، كلما أدركنا بشكل أفضل الخصائص العامة للحقول.

2- الصراع حول رأس المال نوعي:

إن الحقول مناطق لنزاعات دائمة؛ فالمنافسة، حسب بورديو، هي الخاصية الأساسية للتفاعل الذي يميز مجموع الحقول الاجتماعية. يقدم بورديو تصوره لهذه الخاصية في كتاب (إجابات) كما يأتي: «بالفعل، إن الحقل مجال اجتماعي يتنافس فيه فاعلون مع فاعلين آخرين من أجل السيطرة على الخيارات النادرة التي تمثل أشكال رأس المال المختلفة» (Bourdieu, 1992: 73). إن حقلاً معيناً يفترض اختلافات بين أعضائه، وبما أن البنية الأساسية للمجال الاجتماعي محدّدة بوساطة رأس المال، فإن أهم الصراعات القائمة بين مختلف الفاعلين في هذا الحقل تدور حول التحكم في أشكال رأس المال النوعية المرتبطة بهذا الحقل. ولما كانت سيادة الحقل

تستلزم فرض الرؤية المهيمنة للحقل على كل أعضائه، فإن هذه السيادة تقتضي التحكم في تحديد معنى ما هو مهم داخل الحقل؛ أي «المتغيرات الثانوية» النوعية (Bourdieu, 1980b: 113) التي لا تحظى بالأهمية نفسها خارج هذا الحقل. إن وجود مجموعة خاصة من الرهانات، التي «لا تقبل الاختزال إلى الرهانات والمضالغ النوعية الخاصة بالحقول الأخرى» (ibid: 113-114)، يحدّد حقلاً كمناطق من المجال الاجتماعي مستقلة نسبياً، ومختلفة عن المجال الاجتماعي العام، ومختلفة عن الحقول الأخرى.

يقوم تصور بورديو للحقل (والمجال الاجتماعي عموماً) على فكرة «التمييز». إن الحقول، التي يتشكل منها العالم الاجتماعي، فضاءات تجري فيها صراعات بين مهيمنين ومهيمن عليهم؛ وينتظم كل حقل وفق منطق خاص وقواعد خاصة وتراتبات نوعية ورأسمال نوعي، وهذه الخصائص النوعية هي ما يجعل منها حقولاً مستقلة نسبياً عن الحقول الأخرى وعن المجال الاجتماعي العام؛ «في المجتمعات الشديدة التمايز، يتكون العالم الاجتماعي من مجموع العويلمات الاجتماعية المستقلة نسبياً التي تشكل مجالات من العلاقات الموضوعية التي يشتغل فيها منطقٌ وضرورة نوعيان لا يمكن اختزالهما في المنطق والضرورة اللذين يتحكمان في الحقول الأخرى» (Bourdieu Wacquant, 1992: 73).

إنّ القول: إن الحقول «تتبع منطقها الخاص» يعني أنها «تخضع لمنطقيات مختلفة»؛ فالحقل الاقتصادي انبثق تاريخياً كعالم تُعتبر فيه «الأعمال هي الأعمال» كما يقال... وأقصيت منه العلاقات المسحورة للقراءة والصدقة والحب؛ بينما تكوّن الحقل الفني في وبوساطة رفض قانون الربح المادي أو قلبه (ibid: 73). ويعني هذا القول أن بورديو يرفض اختزال الحياة الاجتماعية كلّها في المنفعة الاقتصادية، مشدداً على أن الإنسان ليس مجرد فاعل عقلائي (Bourdieu, 1994a: 158). وبالمقابل، يريد أن يبرهن على أنه يوجد من أشكال الليبيدو (libido) وأنواع المضالغ قدر ما يوجد من الحقول (ibid:)

(160). فيما أن المجتمع أصبح أكثر تعقيداً وأصبحت هناك "حقول مستقلة" متعددة، سيكون من الخطأ افتراض وجود مبدأ واحد مولد للممارسة، هو الاقتصاد والمصلحة الاقتصادية؛ إذ توجد حقول لا يلعب فيها رأس المال الاقتصادي دوراً أساسياً، كالحقل الأدبي أو الحقل العلمي؛ في الواقع، «توجد عوالم اجتماعية لا تشجع معاييرها الضمنية وأوامرها المضمرة على السعي وراء الربح الاقتصادي الخالص» (Ibid: 162)، ويهيمن فيها، بالمقابل، مبدأ «الترفع عن المنفعة» (désintéressement)؛ أي عدم المنفعة في المنفعة الاقتصادية. ويستدل بورديو على ذلك بالمثال الذي قدّمه نوربيرت إلياس الذي يتحدث عن دوق (duc) سلّم كيساً مليئاً بالنقود لابنه الذي جاء بعد ستة أشهر يتفاخر بأنه لم يصرفها، ممّا دفع الدوق إلى رميها عبر النافذة. لقد قدّم له بذلك درساً في الترفع عن المنفعة؛ في المجانية؛ في النبالة... إن أحكام النبالة تعني أن النبالة هي ما يمنع النبيل من القيام ببعض الأشياء وما يفرض عليه القيام بأشياء أخرى، ولا يمكنه أن يكون نبيلاً إلا لأن الترفع عن المنافع والكرم يشكلان جزءاً من تعريفه؛ من جوهره الرفيع... فمن جهة، يقتضي منه العالم الاجتماعي أن يكون كريماً، ومن جهة أخرى إنه مستعد ليكون كريماً بوساطة دروس قاسية مثل الدرس الذي تحدث عنه إلياس، ولكن أيضاً بوساطة الدروس العديدة التي تكون غالباً ضمنية وغير مدركة تقريباً، والمتعلقة بالحياة اليومية، كالتلميحات والمؤاخذات والصمت والتفاديات» (Ibid.).

يتفق بورديو مع ماركس في فكرة أن الصراع من أجل المواقع النافذة يخرق المجال الاجتماعي برمته، لكن إذا كان ماركس ينطلق من صورة طبقتين متعارضتين تتصارعان في المجتمع، فإن بورديو ينطلق من صورة مجتمع متمايز لا نعثر في كل مكان منه على طبقات متحققة. وإذا كان صحيحاً أن تقارب المواقع داخل المجال الاجتماعي (أي تشابه شروط الوجود) يحثُّ الفاعلين على الفعل الجماعي، فإن هذا التقارب لا يعني أن هناك انتقالاً إلى الفعل، بمعنى أن التعبئة الجماعية لا تتحقق دائماً. لذلك،

إن الصراع الذي يخترق المجال الاجتماعي يضع مالكي أنواع رساميل مختلفة في مواجهة بعضهم بعض من أجل الحفاظ على مواقعهم أو تحسينها، من خلال مراكمة أكبر قدر من رأس المال النوعي الخاص بالحقل الذي يتصارعون فيه، ومن ثمّ إن نتيجة المعركة غير محددة سلفاً.

يستعمل بورديو المفهوم الاقتصادي «رأس المال» دون أن يعني ذلك أن المجتمع مبني على أساس رأس المال الاقتصادي وحده. ولرأس المال خصائص مشتركة في كل الحقول: مثلاً، ضرورة الاستثمار من أجل مراكمة رأس المال؛ فالفاعلون الذين يريدون الاستفادة من الحقل ينبغي لهم أن يستثمروا وقتهم ومعرفتهم وعملهم ومالهم للحصول على «رأس المال» هذا الذي يمثل مفتاح السلطة داخل الحقل. فكما هو الحال في الاقتصاد الذي يُسند فيه امتلاك رأس المال سلطةً إلى مالكيه (لأنه يمكنهم من شراء الآلات واستخدام العمال)، يمنح رأس المال في الحقول الأخرى سلطةً لمن يملكه، فكلما كان رأس المال الذي يملكه الفاعل كبيراً كلما كانت سلطته كبيرة أيضاً.

يحدد كل حقل قيمةً مختلفاً لأنواع الرساميل المستثمرة فيه وفقاً لبنيته ورهاناته الخاصة. ومعنى ذلك، أن رأس المال الاقتصادي لا يكون هو العامل المهيمن والمحدد للممارسات في كل الحقول. وتفترض فكرة رأس المال أيضاً استراتيجيات يتبناها الفاعلون بهدف زيادة حجم رأسمالهم، ومن ثمّ سلطتهم. فإذا كان رأس المال يحدّد موقعَ الفاعلين في الحقل، وإذا كان ضرورياً استثماره من أجل الرفع من مردوديته، فإن رفض التصرف بهذه الطريقة سيؤدّي فوراً إلى انخفاض قيمة رأس المال، وستقلّ تدريجياً مكانة الفاعل، ويمكن أن تصل العقوبة إلى إقصائه من الحقل؛ فالفاعلون الذين يلعبون اللعبة وفقاً لقواعدها من أجل الرفع من حجم رساميلهم وحدهم يستثمرون في الحقل.

إن خصائص رأس المال الاقتصادي هذه هي التي دفعت بورديو إلى تعميم فكرة رأس المال على الحقول الاجتماعية الأخرى؛ إذ تتميز الحقول

بمحاولات الفاعلين الدائمة استثمار رأسمالهم بغية زيادة مردوديته، ومن ثمّ تعزيز موقعهم في الحقل. وهو بهذه الفكرة يذهب أبعد من ماركس مادام يأخذ في الاعتبار وجود أنواع متعددة من رأس المال. وترجع هذه الفكرة إلى تصوّر بورديو للإنسان [كفاعل تتجاوز انشغالاته العمل والامتيازات المادية (Homo faber) إلى المكانة الاجتماعية والاعتراف من طرف الفاعلين الآخرين. وأكثر مثال يذكره بورديو هو حقل الإنتاج الثقافي الذي يرفض فيه الفنانون اتّباع المنطق المادي أو منطق الربح. فهم يعتقدون أن الاعتراف بأعمالهم والاستقلال عن التأثير التجاري وحرية الفكر أهمّ من مراكمة رأس المال الاقتصادي بفضل النجاح التجاري.]

يتكون حقل الإنتاج الثقافي من حقلين فرعيين؛ الحقل الفرعي الضيق المتمثّل في الفن من أجل الفن، والحقل الفرعي للإنتاج الواسع المتمثّل في الصناعة الفنية. ويتصارع هذان «المنطقان» في الحقل. بالنسبة لبوردديو، يوجد دوماً أولئك الذين يوجدون «على يسار» الحقل، وأولئك الذين يوجدون «على يمينه». ونلاحظ داخل حقل الإنتاج الثقافي (الحقل الأدبي، والحقل الفني، والحقل العلمي...) تمييزاً بين حقلٍ فرعيٍّ يسود فيه منطقُ الاعتراف الفني الخالص لدى الأقران، وحقلٍ فرعيٍّ يسود فيه منطق البحث عن اعتراف اقتصادي لدى الجمهور الواسع. ويتميّز الحقل الفرعي للإنتاج الضيق بمطالبة الفاعلين فيه باستقلالية حقلهم عن التأثير الاقتصادي، بينما يحظى رأس المال الاقتصادي بأهمية أكبر في الحقل الفرعي للإنتاج الواسع، الشيء الذي يعني أن الفاعلين أقلّ تمسكاً باستقلالية حقلهم.

يصور بورديو التعارض هنا بين الطليعة الثقافية اليسارية من جهة، وأولئك «الذين يهيمنون على الحقل اقتصادياً وسياسياً» (Bourdieu, 1991b) من جهة أخرى. وإن أهم تمييز في الحقل، حسب بورديو، هو «التمثّل الذي يحملونه عن النجاح التجاري أو الاجتماعي [...]؛ إنه مُعترف به ومقبول من طرف البعض؛ بل ويسعون إليه علناً، ومرفوض من طرف

المدافعين عن مبدأ التراتبية المستقلة باعتبارها شهادةً على مصلحة المرتزقة في الفوائد الاقتصادية والسياسية» (Ibid: 7). لهذا ينقسم الحقل إلى «حقل فرعي للإنتاج الضيق، الذي لا يكون فيه زبناءً المنتجين سوى المنتجين الآخرين الذين هم في الوقت نفسه منافسيهم المباشرين، وحقل فرعي للإنتاج الواسع الذي يجد نفسه مقصياً ومنزوع الأهلية رمزياً. في الحقل الفرعي الأوّل، الذي يتمثل قانونه الأساسي في الاستقلال عن الطلبات الخارجية، يقوم اقتصاد الممارسات، كما في لعبة الخاسر هو الرابع، على قلب المبادئ الأساسية لحقل السلطة والحقل الاقتصادي؛ إذ يُستبعدُ البحثُ عن الربح ولا يضمن أي نوع من التطابق بين الاستثمارات والمداخيل النقدية؛ إنه يُدينُ ملاحظة أشكال الشرف والرفعة المادية» (Ibid.).

يقدم بورديو الفكرة نفسها بخصوص الحقل الصحافي في كتابه حول التلفزيون (Bourdieu, 1996d: 83). حيث نلتقي في هذا الكتاب بصحافيين «خالصين» وصحافيين «تجاريين»؛ أي «أكثر المنتجين حساسيةً لإغراءات السلطة الاقتصادية والسياسية على حساب أكثر المنتجين تشبهاً بالدفاع عن مبادئ وقيم «المهنة»» (Ibid: 83). تنقسم هاتان المجموعتان تبعاً لمبادئ اعتراف مختلفة؛ يسعى «الخالصون» وراء اعتراف الأقران، في حين يسعى «التجاريون» وراء اعتراف أكبر عدد من المستهلكين؛ أي رقم المبيعات والربح المادي، حيث إن عقوبة استطلاعات الرأي لا تنفصل في هذه الحالة عن حكم السوق» (Ibid: 84). نلاحظ عموماً أن بورديو يبني في الحقل الثقافي والحقل الصحافي تعارضاً بين نوعين من المثقفين والصحافيين اللذين يتصرفان على أساس رأسمالهما النوعي الذي يغلب عليه إما المضمون الثقافي، وإما المضمون الاقتصادي.

3- المعرفة الظنية (الدوكسا)⁽¹⁾:

يستعمل بورديو كثيراً اللغة الدينية لوصف الصراعات الأساسية التي

(1) يُعرّف بورديو الدوكسا كما يأتي: «إنها مجموعة من المعتقدات الأساسية التي لا =

تجري داخل الحقول. إن الصراع بين الأطراف المهيمنة والأطراف المهيمن عليها في الحقل، بين الأرثوذكس والهرطقة، يدعمه الاعتقاد المشترك في الرهان النوعي للحقل وفي قيمة الصراع الدائر من أجل هذه الرهانات، ويستعمل بورديو مصطلح «المعرفة الظنية» (Doxa) لوصف الاعتقاد المشترك بين مجموع أعضاء الحقل في أهداف المشاركة في الصراع. وبهذا المعنى، تكون «المعرفة الظنية» خاصةً موضوعيةً للحقل، فضلاً عن الخاصية المعرفية الذاتية لكل فاعل، وهي في الحقيقة ما يحدّد وجود كلِّ حقلٍ مستقلٍّ. وعادةً ما لا يدرك أو يُلاحظ المشاركون في الحقل هذه المعرفة الظنية؛ نظراً لأن الانخراط في الصراع أمرٌ بدهيٌّ للغاية يقوم به الفاعلون بشكل تلقائي ودون قصد واع. ويشير بورديو إلى أن هذه المعرفة الظنية البديهية لا تطبّق إلا في حقل خاص، ويستدلُّ على ذلك بكون الغرباء عن الحقل لا يمتلكون هذا الشعور بما هو مهمٌّ في هذا الحقل؛ لأن «كلَّ فئة من المنافع تستلزم اللامبالاة بالمنافع الأخرى» (Bourdieu, 1980b: 114).

وعلى الرغم من أنّ المعرفة الظنية اعتقاد، فإنها مع ذلك اعتقاد لا واع. ذلك أن المشاركين في الحقل لا يسجّلون عن وعي المضمون الظني بسبب أهميته الكبرى بالنسبة لحقلهم؛ إنه اعتقاد «لا مفكّر فيه» (Ibid: 82)؛ لأنه الشرط المسبق للدخول إلى الحقل، وعندما يتحقق هذا الدخول يصبح التساؤل حوله بلا جدوى استراتيجية. فعندما يتشكل الحقل أول مرة تتمثل أهم خصائصه في الصراع الذي يجري داخله بين المواقع الأرثوذكسية

= تحتاج إلى أن ترسخ نفسها كمذهب صريح وواع بذاته» (Bourdieu, 1997: 30). إنها «مجموعة من المفترضات المعرفية والقيمية معاً التي يستلزم الانتماء [إلى الحقل] قبولها» (Ibid: 145). ويقدمها في تعريف آخر على النحو الآتي: «إنها مخزون من البدايات المقتسمة بين الجميع التي تضمن، في حدود حقل اجتماعي معيّن، إجماعاً أساسياً حول معنى العالم، إنها مجموعة من الأفكار النمطية (بالمعنى العام)، المقبولة ضمناً، التي تجعل المواجهة والحوار؛ بل والصراع، أموراً ممكنة» (Ibid: 151).

والمواقع المارقة، وكذا في المعرفة الظنية المصرّح بها، التي تقوم على مبدأ «كل شيء يحدث دون التصريح به». فالصراع بين الأرثوذكس؛ أي الفاعلين المحافظين الذين يسعون إلى الحفاظ على النظام القائم، والهرطقة أو المارقين؛ أي الفاعلين المتمردين الذين يسعون إلى تغيير هذا النظام، يسمح به اتفاق غير معلن حول الرهانات النوعية للحقل، وهو اعتقاد لا يناقش في صواب وجود الحقل؛ أي في مشروعيته كمجال نشاط.

إن حضور المعرفة الظنية من خلال اللاشعور الجمعي لأعضاء الحقل يمثل «تواطؤاً موضوعياً يؤسس كل النزاعات» (Ibid: 115). ومعنى ذلك، أن المعرفة الظنية، باعتبارها شرطاً لوجود الحقل، تفرض تقييداً قوياً على أنواع النشاط التي يمكن أن تحدث في الحقل، ولاسيما بالنسبة للمواقف المارقة؛ فالفاعلون الذين يفشلون في تحقيق النجاح في الحقل يلعبون دوراً في إعادة إنتاجه، وإن أشكال التغيير الجذري والثوري لا يمكن فرضها عليه، على الأقل من داخل الحقل. وبالمقابل، تميل الصراعات داخل الحقل إلى أن تتخذ شكل «ثورات جزئية» "لا تشكك في أسس اللعبة نفسها" (Ibid: 116). وعندما يهيمن طارئ جديد على الحقل، فإن بلاغته الثورية تكون دائماً هي إعادة الحقل إلى أهدافه وروحه الأصلية.

4- الحقل كلعبة:

يستعمل بورديو فكرة اللعب لتفسير اشتغال الحقل؛ نظراً لأن هذه الفكرة تعبّر عن واقع أن الفاعلين مرتبطين ببعضهم البعض بوساطة «حسّ اللعب» (Sens du jeu)، والقواعد والصراع من أجل امتلاك السلع النادرة؛ أي الحصول على مواقع السلطة. إن «اللاعبين» يلعبون اللعبة دون أن يكونوا دوماً على وعي بالقواعد والمفترضات التي تضبط اللعب. فهم يؤمنون باللعبة، يقول بورديو. ويستخدم هذا الأخير استعارة اللعبة ليفسّر واقعة أن لكل لاعب أوراقاً للعب اللعبة، وله أيضاً «أوراق رابحة» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 74) للفوز باللعبة. وليست هذه الأوراق الرابحة سوى تعبير آخر عن

أنواع رأس المال التي تختلف طبيعتها تبعاً لاختلاف الحقول. وبعبارة أدق، إن تراتب أنواع رأس المال هو ما يحظى بالأهمية في الصراع بفعل أن «رأس المال، أو نوعاً من رأس المال، هو الشيء الفعّال في حقل معين كسلاح ورهان للصراع في آن واحد، وهو ما يسمح لمالكه بممارسة سلطة أو تأثير، وبالتالي يسمح له بالوجود في حقل معين بدلاً من أن يكون مجرد كمية لا أهمية لها» (Ibid: 74).

إن الحقل مجال اجتماعي يتميّز بعلاقات وتفاعلات بين الفاعلين، وإن الصراع من أجل الهيمنة هو ما يربط الفاعلين فيما بينهم. زد على ذلك أن توزيع رأس المال وقيمة رأسمال كل واحد من الفاعلين وتراتب أنواع رأس المال المملوكة تنتهي كلها بإنتاج «تشكيلة علائقية» تميل إلى الحفاظ على التوازن. وتتمثل دينامية اللعبة في لاعبين «يحافظون على رأسمالهم أو يسعون إلى تقويته تبعاً للقواعد الضمنية للعبة ولضرورات إعادة إنتاج اللعبة ورهاناتها» (Ibid: 75). لكن القواعد يمكن تغييرها بما أن الفاعلين يتصارعون أيضاً من أجل تعديل معايير وقواعد اللعب كاستراتيجية من أجل تحسين مواقعهم. فالحقل إذاً مجال اجتماعي متحرك باستمرار تتغير فيه مواقع الفاعلين تبعاً لـ «أوراق لعبهم» ومهاراتهم في استعمال هذه الأوراق.

فضلاً عن دور البنيات الموضوعية (علاقات السلطة داخل المجال الاجتماعي أو الحقل) في تحديد أفعال الفاعلين الاجتماعيين، تلعب البنيات الذهنية (خطاطات الإدراك والفعل والتقدير) دوراً حاسماً في فهم إعادة إنتاج الحقول. وخلافاً لنظرية الفعل الاجتماعي عند فيبر ونظرية الاختيار العقلاني (وعموماً كل المقاربات التي تندرج في الفردانية المنهجية)، يرفض بورديو فكرة أن يكون الحقل مكاناً يسعى فيه الفاعلون إلى الحصول على «منافع» محدّدة فحسب كأهداف عقلانية؛ فالعقلانية ليست هي الفكرة الملائمة لفهم ممارسات الفاعلين داخل الحقل؛ لأنها تحيل دوماً إلى الفعل المقصود والتفكير الواعي في استعمال وسائل لتحقيق غايات. وبالمقابل، يصيغ بورديو

تصوّراً للمشاركة في الحقل مبنياً على فكرة «معرفة التصرف دون تفكير واع»؛ أي على فكرة تواطؤ بنيوي؛ أي لا واع، بين الاستعدادات الذهنية للفاعلين وبنيات الحقل؛ ويحصل هذا التواطؤ بفضل عملية استبدان البنيات الموضوعية وتحويلها إلى بنيات ذهنية وجسدية؛ أي إلى هابتوس.

فعندما يدخل الفاعل إلى اللعبة لأن «له منفعة فيها» (Bourdieu, 1994a: 151)، يجب أن يُظهِرَ موقفاً يتلاءم مع قواعد اللعب وأن يأخذ «اللعبة بجدية» (Ibid.). وعندما ينخرط الفاعل في اللعبة، فإنه يصبح «سجين اللعبة». إن الفاعل ملزم بالاستثمار في اللعبة أكثر فأكثر إن أراد أن يستمر فيها، وهذا هو الوجه الموضوعي للعبة، لكن لها وجه ذاتي أيضاً، وهو أن تكون للفاعلين منفعة ذاتية في اللعبة؛ أي أن يقبلوها ويثمنوها. وهذا ما يطلق عليه بورديو مصطلح «الإيمان باللعبة» (illusio).

يرجع تاريخ اهتمام بورديو بمفهوم «الإيمان باللعبة» إلى ثمانينيات القرن العشرين؛ وقد أعاد له اعتباره في كتاب (أسباب عملية) (1994م)، الذي يضم مجموعة من المقالات والمحاضرات، وفي كتاب (تأملات باسكالية) (1997م)، ويستعمله كمفهوم تتراكم فيه عدة مفاهيم أخرى كالمنفعة والاستثمار والالتزام والليبيدو. ويمكن لقارئ أعمال بورديو أن يلاحظ استعماله لكلمة «وهم» (illusion) من خلال عبارات «الوهم البيوغرافي» و«الوهم السكولائي» و«الوهم الموضوعاتي»... إلخ، حيث يعتقد أن السوسيولوجيا وحدها تستطيع الكشف عن الأوهام التي تُساهم في تقنيع الحقائق الموضوعية للعالم الاجتماعي، وذلك لأن الفاعلين العاديين لا يستطيعون ممارسة الانعكاسية بسبب كونهم سجناء ضرورات الفعل، بمعنى ليس لهم الوقت ولا الوسائل الفكرية ولا المسافة النقدية التي تُخوّل لهم مقارنة واقعهم بشكل موضوعي.

تعرّضت نظرية بورديو السوسيولوجية لنقد مزدوج؛ فأنصار نظرية الاختيار العقلاني يعيبون عليه تصوّره الحتمي للفعل الاجتماعي، ويعيب عليه أنصار

نظرية الهبة عجزه عن التفكير في البعد المجالي لهذا الفعل. ولتجنب نيران هذين المعسكرين، تخلى بورديو عن مفهوم «المنفعة» (intérêt) بتضميناته النفعية والاقتصادية، وعوّضه بالمفهوم اللاتيني (illusio) الذي يعني «الإيمان باللعبة». وقد استعار بورديو هذا المفهوم من المؤرخ الهولندي يوهان هويزينغا (Huizinga, [1938] 1988)، واحتفظ بمعناه الأصلي الذي حدّده له صاحبه: «يقول هويزينغا في كتابه المشهور (الإنسان اللاعب): إنه يمكن بواسطة إيتيمولوجيا خاطئة التظاهر وكأن كلمة (illusio)، الكلمة اللاتينية المشتقة من الجذر (ludus) (لعب)، تعني واقعة الوجود في اللعبة؛ الانخراط في اللعبة؛ حمل اللعبة محمل الجد» (Bourdieu, 1994a: 151).

إن الإيمان باللعبة هو «هذا الميل إلى الفعل الذي يتوّلد من اللقاء بين حقلٍ ونسقي من الاستعدادات المتكيفة مع هذا الحقل» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 94)؛ بين هابتوسٍ ومجالٍ اجتماعيٍّ يتميّز بقواعد تتحكم بطريقة ضمنية في اشتغاله. إنّه نتاج اللقاء بين خطاطات إدراك وفعل من جهة، وبنيات اجتماعية موضوعية من جهة أخرى. ويمكن إجمالاً تحديد ثلاثة دلالات لمفهوم «الإيمان باللعبة» (Costey, 2005):

أولاً، يقدم بورديو «الإيمان باللعبة» كمعادل لليبيدو (libido)؛ أي للتحفيز أو الالتزام (Bourdieu, 1988: 10). إن الإيمان باللعبة هو «واقع أن يكون الفاعلُ سجينَ اللعبة؛ أن تستحوذ عليه اللعبة؛ أن يؤمن بأن اللعبة تستحق العناء، أو ببساطة تستحق عناء أن تلعّب» (Ibid: 11). إن «الليبيدو البيولوجي» الذي تحوّل بفضل تركيزه على رهاناتٍ نوعيةٍ إلى «ليبيدو اجتماعي» (Bourdieu, 1994a: 153) يتوجّه نحو منطق الحقل ورهاناته النوعية؛ لهذا يسعى الفاعلون في حقل النبالة (champ de noblesse) إلى تقوية الاعتراف والشرف اللذين يتمتعون بهما، ويسعى الفاعلون في الحقل الاقتصادي إلى تعزيز رأسمالهم الاقتصادي، والفاعلون في الحقل العلمي إلى تحصيل الاعتراف من خلال منشوراتهم وجوائزهم. وبذلك، إن الحقل

هو الذي يملي على الفاعلين ما يجب الاهتمام به والسعي وراءه. وعليه، إن الإيمان باللعبة هو «واقع الانخراط والاستثمار في رهانات توجد في لعبة معينة بسبب المنافسة، ولا توجد إلا بالنسبة لأفراد مستعدين، بما هم سجناء هذه اللعبة ولهم استعدادات الاعتراف برهاناتها، للموت من أجل رهانات تبدو بلا أهمية من وجهة نظر فرد غير منخرط في هذه اللعبة، وبالتالي تركه لا مبالياً» (Ibid: 152).

نلاحظ أن بورديو لا يتحدث عن منفعة أنانية؛ لذا يمكن للبيدو أن يتحوّل إلى مواقف وأذواق تختلف حسب طبيعة الحقل؛ فالفاعل لا يتخذ قراراً واعياً بخصوص ما يجب فعله من أجل تحسين موقعه في الحقل؛ بل إنه مأخوذ باللعبة، ومن ثمّ ينشأ تواطؤ غير واع في جزء كبير منه بين ما يرغب فيه الفاعلون وما يتطلّب منهم منطق الحقل إن أرادوا الاستمرار فيه وتجنّب الإقصاء.

ثانياً، إن «الإيمان باللعبة» مبدأ إدراكي؛ نظراً لأنه «ما هو مُدرَكٌ كشيءٍ بديهي وما يبدو كوهم بالنسبة لمن لا يشارك في هذه البداهة، باعتباره لا يشارك في اللعبة» (Bourdieu, 1994a: 156). هذه الفكرة تحظى بأهمية مركزية في سوسيولوجيا بورديو؛ نظراً لأن النتائج المترتبة عنها مهمة للغاية (Ibid: 151)؛ يطور الفاعلون المنخرطون في اللعبة بنيات ذهنية تتطابق مع بنيات الحقل، وإلا فإنهم سيعجزون عن التحكم في الحقل وبلوغ مراتب عليا فيه. إن فهم رهانات الحقل وقواعده واستدماجها يُغيّران الفاعل ذهنياً وجسدياً، حيث يصبح هو ذاته جزءاً من اللعبة بوساطة جسده، بمعنى أن اللعبة تمتلكه كجزء منها. ومن نتائج تطابق البنيات الموضوعية والاستعدادات الذهنية للفاعلين أن هؤلاء يصبحون غير قادرين على الخروج من اللعبة وعلى ملاحظتها من الخارج، وعلى فهم هذا التطابق الذي يسميه بورديو «التواطؤ الأنطولوجي». يلخص بورديو هذه الفكرة الجوهرية في قوله «إن الألعاب الاجتماعية يتم نسيانها كألعاب، والإيمان باللعبة هو هذه العلاقة المسحورة

بلعبة ما، وإن هذه العلاقة تأتي نتيجة لعلاقة تواطؤ أنطولوجي بين البنيات الذهنية والبنيات الموضوعية للمجال الاجتماعي» (Ibid: 151).

ثالثاً، «إن الإيمان باللعبة هو ما يسند معنى (أو معنى مزدوجاً) للوجود؛ لأنه يقود الفاعل إلى الاستثمار في اللعبة وفي صيرورتها، في الألعاب، في الحظوظ، التي تقترحها اللعبة على سجنائها الذين ينتظرون منها شيئاً ما» (Bourdieu, 1997: 248). ويرجع اهتمام الفاعلين بمسألة الاستثمار في اللعبة إلى التطابق بين هابتوسهم والحقل الذي يمارسون فيه، ومن ثمّ إنهم يحملون الاعتقاد نفسه في اللعبة، ممّا يفسّر استقرار الحقل واستمراريته؛ حتى أولئك الذين يريدون تغيير الحقل بصورة راديكالية ملزمون أولاً بالاعتراف بقواعد اللعب بما أن «الرغبة في القيام بثورة داخل الحقل معناها الموافقة على الأساسي الذي يتطلبه الحقل ضمناً، وهو معرفة أن الحقل مهمّ، وأن ما يجري بداخله مهم جداً لدرجة أنه يحث على القيام بثورة من أجله» (Bourdieu, 1981: 6). ويضيف بورديو أنه كلما كان الفاعل يتوافر على هابتوس متوافق مع قواعد اللعب داخل الحقل، بمعنى كلما زاد رأسماله النوعي، كلما كان أقدر على إدراك رهانات اللعبة ومواردها وعلى امتلاكها، حيث لا يكون مطلوباً منه سوى «الاستسلام لهابتوسه» لكي ينجح في شغل المواقع المهيمنة داخل الحقل.

وكخلاصة، يمكن القول: إن الإيمان باللعبة في الآن ذاته منفعة (ليبدو) واستثمار ومبدأ إدراك؛ لأن للحقل وجود مزدوج؛ مرة في البنيات الموضوعية، ومرة في عقول الفاعلين. وبذلك، إن الإيمان باللعبة اعتقاد أعمى في الرهانات التي تنشط الحقل.

5- التناظر:

يلعب الهابتوس دوراً مهماً في عملية تعزيز الحقوق بعضها لبعض؛ لذلك يلح بورديو على فكرة أن الحقوق التي تُكوّن العالم الاجتماعي تعتمد على بعضها، مما يُنتجُ «بنيات متجانسة» بين الحقوق. ويستلزم التناظر

(homologie) في المجال الاجتماعي «وجود خصائص مكافئة بنيويًا، الشيء الذي لا يعني مطابقة، في تجمعات مختلفة». مثلاً، يُشير بورديو إلى التناظر بين المنتجين الفنيين والأدبيين في حقل الإنتاج الثقافي والطبقة المهيمن عليها في المجال الاجتماعي؛ لذلك نلاحظ أن «المنتجين الثقافيين، الذين يشغلون الموقع المهيمن عليه اقتصادياً والمهيمن رمزياً داخل حقل الإنتاج الثقافي، يميلون إلى الشعور بالتضامن مع شاغلي المواقع المهيمن عليها اقتصادياً وثقافياً داخل حقل العلاقات الطبقيّة» (Bourdieu, 1993b: 44).

في تحليل التناظرات بين الحقول، يظهر مفهوم الطبقة كمفهوم ذي أهمية تفسيرية؛ إذ يرى بورديو أن «الممارسات والسلع المرتبطة بمختلف الطبقات في مختلف مجالات الممارسة تنتظم وفقاً لبنياتٍ تعارضٍ متناظرةٍ تماماً فيما بينها؛ نظراً لأنها متناظرةٌ مع بنية التعارضات الموضوعية بين شروط الوجود» (Bourdieu et Passeron, 1970: 197). تشغل الطبقات الاجتماعية مواقعَ نوعيةً في كلِّ واحدٍ من حقول الإنتاج الثقافي؛ لأن «خطاطات الهابتوس التوليدية تُطبَّقُ، بواسطة نقل بسيط، على أكثر ميادين الممارسة اختلافاً» (Ibid.). هكذا إذاً، إن الطبقة هنا هي البنية العلائقية المشتركة التي يمكن ملاحظتها في مجالات تمثل ميادين متنوعة من الحياة الاجتماعية، وقد أصبحت هذه البنية العلائقية المشتركة ممكنةً بفعل أن كلَّ فاعلٍ فرديٍّ يوجد في الآن ذاته في حقول متنوعة، لكنه يمتلك مع ذلك هابتوساً واحداً، وهذا ما يضمن عدم تعارض موقع الفاعل في حقل معين مع موقعه في حقلٍ آخر؛ فالهابتوس قادر على أن يلعب دوراً تنظيمياً؛ لأنه يطبق الاستعدادات المكتسبة نفسها في مجالات مختلفة من الحياة. إن الممارسات المختلفة التي اعتادت السوسيولوجيا التقليدية على دراستها كممارسات مستقلة عن بعضها بعض ترتبط فيما بينها في سوسيولوجيا بورديو من خلال مفهوم الطبقة. إن للطبقة معنيين؛ معنى «على الورق» ومعنى في الممارسات الواقعية للفاعلين. وتبغى الإشارة هنا إلى أن الطبقات على الورق لا تطابق بالضرورة الطبقات

في العالم الواقعي، ويُعدُّ ذلك أحدَ مفاعيل التراتب الطبقي في البنية الاجتماعية؛ فمادامت الطبقات المهيمنة تفرض الرؤية المشروعة للمجال الاجتماعي على الطبقات المهيمَن عليها، فمن المرجَّح أن تُعرِّف نفسها كجماعات مهيمنة محتملة؛ لذلك إن عدة طبقات على الورق تمثل فحسب طبقات «بالمعنى المنطقي للكلمة؛ أي مجموعات من الفاعلين الذين يشغلون مواقع متشابهة والذين نظراً لأنهم موجودون في شروط متماثلة وخاضعين لتشريطات متشابهة، فإن لهم كلَّ الخطوط لتكون لهم استعدادات ومنافع متشابهة، ومن ثمَّ لينتجوا ممارسات متشابهة ويتبنوا مواقف متشابهة» (Bourdieu, 1984b: 4).

إن التناظرات الموجودة بين الحقول تناظراتٌ وظيفيةٌ وبنويةٌ في وقت واحد، ويعني التناظرُ الوظيفي أنه يمكن ربطُ إعادة إنتاجِ بنيةٍ في حقلٍ واحدٍ بإعادة إنتاجِ متناظرةٍ لبنية حقلٍ آخر. خذ مثلاً حقول الإنتاج الثقافي وإنتاج الذوق؛ إن حقل الإنتاج الفني، الذي يتوزع فيه مختلف منتجي الأعمال الفنية، يقيم تناظراً بنويًا ووظيفياً مع حقل إنتاج الذوق الذي أصبح شهيراً بفضل مستهلكي الأعمال الفنية. يعدُّ بورديو الموضحةً مثلاً جيداً للتناظر البنوي والوظيفي؛ «تنتج التحولات التي تمس الموضحة باستمرار عن التوافق الموضوعي بين منطقتين؛ من جهة منطق الصراعات الداخلية التي تجري في حقل الإنتاج، والتي تنتظم وفق التعارض بين القديم والجديد المرتبط هو نفسه، من خلال التعارضات ثمين/رخيص (نسبياً) وتقليدي/عملي، بالتعارض شيخ/شاب (المهم في هذا الحقل كما في حقل الرياضة)؛ ومن جهة أخرى، منطق الصراعات الداخلية التي تجري في حقل الطبقات المهيمنة والتي كما رأينا، تواجه بين الشرائح المهيمنة والشرائح المهيمَن عليها، أو بصورة أدق بين المعترف بهم والشيوخ، وبعبارة أخرى (...) بين أولئك الذين ترتبط خصائصهم الاجتماعية بسن الرشد المتحقق وأولئك الذين ترتبط خصائصهم الاجتماعية بعدم اكتمال مرحلة الشباب» (Bourdieu, 1979a).

إن الحقول مجالات من التعارضات، وترتبط هذه الحقول فيما بينها بوساطة تناظر بنياتها (Ibid: 319)؛ إذ يقترح بورديو وجود تشابهات بنيوية بين الأفراد الذين يشغلون مواقع متشابهة في حقول مختلفة أو في البنية الاجتماعية. هكذا، من الأرجح أن يكون فاعلون موجودون في موقع معين داخل حقل معين متعاطفين مع، أو قريبين من، فاعلين يشغلون موقعاً مناظراً في حقل آخر وفي البنية الاجتماعية؛ فالفاعلون الذين يشغلون مواقع متناظرة في حقول نوعية مختلفة (مثلاً المواقع المهيمنة) يميلون إلى الارتباط فيما بينهم بوساطة تناظر مواقع غير مرئي. ويرجع ذلك إلى أن «تناظر للمواقع (...) يشجع على الاعتراف العملي بالمنافع» (Bourdieu, 1988: 110)، حيث يرتبط الفاعلون فيما بينهم عبر «المضمون الثابت؛ بل والكوني، للعلاقة القائمة بين المهيمن والمهيمن عليه» (Bourdieu, 1984b: 10).

هكذا يمكن أن نقارن موقعاً معيناً في حقل معين بموقف في حقل آخر إذا كانا يتواجدان في النقطة نفسها في المجال الاجتماعي؛ نظراً لأنه يوجد في مختلف الحقول الفرعية المكوّنة لهذا المجال فاعلون يمتلكون «استعدادات» و«منافع» متشابهة؛ فالشخص الذي يشغل موقعاً في حقل السلطة على يمين الحقل الاقتصادي يمكن أن تكون له مصالح واستعدادات وأذواق شبيهة بتلك الخاصة بشخص آخر يوجد في موقع متناظر في الحقل السياسي أو الصحافي إذا كانت بنية رأسمالهما متشابهة.

لكي نفهم ما يعنيه بورديو بالتناظر، نستحضر المثال الذي قدّمه في كتاب (في التلفزيون) الذي يتحدث فيه عن صحافيين يتصارعان داخل الحقل الصحافي؛ أحدهما صحافي في مجلة (النوفيل أوبسيفاتور) (Nouvel Observateur) باعتبارها جريدة يسارية، وثانيهما يعمل في جريدة (لوفيغارو) (Le Figaro) كجريدة يمينية؛ «بما أن صحافي النوفيل أوبسيفاتور يمثل بالنسبة لصحافي لوفيغارو ما يمثله قارئ النوفيل أوبسيفاتور بالنسبة لقارئ لوفيغارو، فإنه يرضي قارئ النوفيل أوبسيفاتور (دون أن تكون لديه بنية

إرضائه) عندما يجد متعة في تصفية حساباته مع صحافي لوفينغارو» (Bourdieu, 1996d: 54). [ومعنى ذلك أن الصراع على السلطة في الحقل الصحافي بين جريدتين هو في الوقت نفسه صراع القراء (يسار/يمين) في المجال الاجتماعي؛ إذ توجد في الحقل الصحافي تمييزات مماثلة لتلك الموجودة في العالم الاجتماعي، وهذا بالضبط ما يعنيه بورديو بمفهوم التناظر، لكن ينبغي أن نخترس من خطأ خلط نظرية التناظر بنظرية المؤامرة؛ فليس هناك اتفاق صريح بين الصحافي وقارئه، وكل ما هناك بالمقابل هو أن الفاعلين في جميع الحقول يتصرفون وفقاً لمحددات بنيوية مرتبطة بمواقعهم. ومن ثم إن العامل المحدد للتناظر هو الصراع الدائر في الحقلين معاً، وليس هوية إرضاء قراء الجريدة.

يمكن ملاحظة التناظر نفسه بين الحقل السياسي والمجتمع (أو المجال الاجتماعي). إن الصراعات على السلطة التي تجري في الحقل السياسي ينتجها منطق لعبة السلطة؛ فرجل السياسة يستغل المشكلات الاجتماعية لتقوية موقعه في الحقل؛ إذ تجد مصالح الموكّلين من يمثلها؛ نظراً لأنه يوجد تناظر بين موقع فاعل في الحقل السياسي وموقع موكّل في المجال الاجتماعي؛ فالإثنان معاً يمتلكان رأسمالاً وموقعاً متناظرين في حقلهما. فعندما يسعى الموكّل (أو المفوض) وراء مصالحه الخاصة في الحقل السياسي، فإنه يمثل في الوقت ذاته، بفضل التناظر، مصالح موكّليه الذين فوّضوا له السلطة ليتحدث باسمهم؛ نظراً لوجود «مصادفة بنيوية» (Bourdieu, 1980b: 54). ويلخص بورديو هذه الفكرة في قوله: «إن الفاعلين الذين يكتفون بطاعة ما يفرضه عليهم موقعهم في اللعبة، يخدمون (...) الناس الذين يستخدمونهم والذين من المفترض أن يخدموهم» (Ibid.).



الفصل الرابع

العنف الرمزي والهيمنة

يعدُّ البعدُ النقديُّ واحداً من أهم أبعاد سوسيولوجيا بيير بورديو، ويتمثل هذا البعد في سعيها إلى فهم الآليات التي تضمن استمرار علاقات الهيمنة بين الطبقات الاجتماعية، وبين الرجال والنساء، وبين جماعات محدّدة على أساس العرق أو الإثنية واقتصاد الهبة في المجتمعات التقليدية، والممارسات اللغوية... إلخ.

وللإجابة على لغز استمرار النظام الاجتماعي القائم على التفاوتات، لجأ بورديو إلى مفهوم «العنف الرمزي» (violence symbolique) الذي درس به أشكالاً متعددة من الهيمنة في حقول مختلفة؛ النظام التعليمي، ومجالات العلاقات رجال/نساء، والمجال الديني، وعلاقات العمل، والفن، والثقافة، والسياسة، وغيرها.

يُعدُّ مفهوم «العنف الرمزي» من أكثر المفاهيم البورديوية شيوعاً في الوسط الأكاديمي؛ بل خارجه أيضاً، لكن معظم مستعملي هذا المفهوم يستخدمونه خارج شروطه النظرية والمنهجية المرتبطة أساساً بنظرية العنف الرمزي التي رفعت ذلك المفهوم إلى مرتبة «براداييم تفسيري». ويظل هذا المفهوم، مثل المفاهيم الأخرى التي تنتمي للعائلة اللغوية نفسها (الرمزي، والسلطة الرمزية، والقوة الرمزية، ورأس المال الرمزي)، مُحاطاً بغموض دلالي كبير ساهم بشكل كبير في توسيع رقعة الرؤى الاختزالية، كتلك التي

تطابق مرة بين الرمزي والثقافي، ومرة أخرى بينه وبين اللامادي؛ لهذا ارتأينا أنه من المفيد تحديد شروط نشأة مفهوم «العنف الرمزي» والسياقات الأساسية لاستعماله، ولاسيما سياق المؤسسة المدرسية وسياق العلاقات القائمة بين الرجال والنساء.

يعترف بورديو بالصعوبة التي تحيط بمفهوم «العنف الرمزي»، وهي ما يبرر عدم إيلائه الاهتمام الأكاديمي من طرف الشراح والنقاد والمشتغلين بدراسة حقل الهيمنة عموماً؛ ففي معرض رده على القراءات النقدية لكتابه (الهيمنة الذكورية)، يشير إلى أنه «من الصواب إرجاع هذا الكتاب الصغير (الهيمنة الذكورية) إلى مجموع الأعمال التي يندرج فيها»؛ ويضيف شارحاً: «أفكر بالخصوص في مفهوم "العنف الرمزي" الصعب [...] الذي لم يتناوله بجدية أيُّ تعليقٍ رغم أنني اعتبره مفهوماً مركزياً» (Bourdieu, 1999: 232).

أصبح من المؤلف جداً أن تُنعت سوسولوجيا بورديو بـ «نظرية الهيمنة»؛ نظراً لأنها تسعى إلى تحليل كل أشكال السلطة، الظاهرة والخفية، التي تدخل في نسيج العالم الاجتماعي بكامله، وكل أشكال التفاوتات المادية والثقافية التي تكوّن بنية النظام الاجتماعي. وليست عبارة بورديو الشهيرة: «إن السوسولوجي إنسانٌ مزعج؛ لأنه يفسد على الناس حفلاتهم التنكرية»، التي تتداول على نطاق واسع في شبكات التواصل الاجتماعي مفصولة عن سياقها الإستمولوجي، سوى تعبيرٍ عن الدور المنوط بالسوسولوجيا كعلم يكشف النقاب عن أشياء خفية، وأحياناً مكبوتة، كالكشف مثلاً عن الترابط بين النجاح المدرسي، الذي يُنسب عادةً للذكاء، والأصل الاجتماعي؛ أي برأس المال الثقافي الموروث عن الأسرة. ويرجع بورديو هذا الدور إلى المبدأ الباشلاري (نسبة إلى غاستون باشلار) المحدد لكل علم، وهو أنه «ليس هناك من علم إلا بما هو خفي» (Bachelard, 1949: 38). لكن الخفي الذي تكشف عنه السوسولوجيا له طبيعة خاصة، إذ «يتعلق الأمر في الغالب بسِرٍّ لا نحب أن يُفشى، كما هو الحال بالنسبة للأسرار العائلية، أو بشيء

مكبوت، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالآليات والممارسات التي تتعارض بشكل واضح مع العقيدة الديمقراطية (أفكر مثلاً في الآليات الاجتماعية للانتقاء المدرسي)» (Bourdieu, 1996b). ويلح بورديو على فكرة أن السوسيولوجيا هي الأقدر على نزع الطابع السحري عن العالم الاجتماعي؛ لأنها تتوافر أكثر من غيرها على الأدوات الضرورية لذلك؛ أي على رأس مال من المفاهيم والنظريات والتقنيات التي تشكل «نظرية الأنساق الرمزية» أحد المكونات الأساسية لذلك الرأس مال.

في هذا الفصل، سأعرّف بمفهوم «العنف الرمزي»، وسأرسم حدود استعمالاته في النظرية السوسيولوجية لبورديو، وذلك من خلال عرض أهم أطروحات هذا الأخير التي يدخل هذا المفهوم في بنائها. وقد قسّمت هذا الفصل إلى ثلاثة أجزاء؛ الجزء الأول سأحاول أن أقدم فيه تعريفاً شاملاً لمفهوم «العنف الرمزي» بالرجوع إلى كل أعماله التي استحضرت فيها هذا المفهوم، موضحاً المرجعيات الفكرية التي استند إليها المؤلف لصياغة فكرة «العنف الرمزي»، ولاسيما النظرية الماركسية وسوسيولوجيا ماكس فيبر، ومُبيّناً في الآن ذاته أوجه انزياحه عن تلك المرجعيات. وفي الجزء الثاني، سأولي اهتماماً للدور الذي يلعبه «العنف الرمزي» في إعادة الإنتاج الاجتماعي عبر المؤسسة المدرسية استناداً إلى كتابيه الأساسيين اللذين أرسى فيهما ذلك المفهوم لأول مرة، وهما (الورثة) (Bourdieu et Passeron, 1964)، و(إعادة الإنتاج) (Bourdieu et Passeron, 1970). أمّا في الجزء الثالث والأخير من هذا الفصل، سأوضح المكانة التي يشغلها مفهوم «العنف الرمزي» في عملية إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، حيث سأبيّن كيف يربط بورديو بين نظرية بناء النوع وتحليله للسلطة الماكرة والمتغلغلة للسلطة الذكورية، معتمداً هذه المرة على كتابه (الهيمنة الذكورية) (Bourdieu, 1998a) ومقاله الذي يحمل العنوان نفسه، والذي نشره قبل ذلك في مجلة أعمال البحث في العلوم الاجتماعية (Bourdieu, 1990).

I- تعريف العنف الرمزي:

تخترق العالم الاجتماعي أنواعٌ متعددة من علاقات الهيمنة بين الطبقات والشرائح والجماعات. إن التفاوتات الاجتماعية التي تُكوّن بنية علاقات القوة وتفاوتات اعتبارية؛ لأنها لا تقوم على مبررات «طبيعية» أو «روحية»، فهي ليست سوى مأسسة تدرجية لعلاقات الهيمنة الاجتماعية، بمعنى أنها ترجع إلى تضافر بعض الظروف التاريخية وعمليات انتزاع السلطة والإيهام والعنف. ويفرض هذا التوزيع اللامتكافئ والاعتباطي للسلطة والرساميل والنفوذ والمؤهلات نفسه كتوزيع مشروع بفضل ممارسة العنف، لكنه عنف لا يلجأ فوراً إلى القوة المادية (الشرطة، والجيش، والسجن... إلخ)، وإنما هو عنف رمزي يستعمل أدواته الخاصة التي تختلف عن أدوات العنف المادي، لكنه يتوصل إلى تحقيق النتيجة نفسها؛ إذعان المهيمن عليهم (les dominés) لسيطرة المهيمنين (les dominants).

ينطلق الفكر السوسيولوجي لبوردو من ملاحظة أن العالم الاجتماعي قائمٌ على التفاوتات، ومن ثم فإن منطقَه، كما تقول شارلوت نوردمان، هو واقعة الهيمنة؛ فهناك مهيمنون ومهيمن عليهم. هذا هو مصدر «حنقه» و«تمرد» و«سخطه»، وكل المشاعر التي يعترف بأنها هي ما يحرك عمله. يتعلق الأمر إذاً بفهم كيف تتمكن الهيمنة من تخليد نفسها، وكيف تتوصل إلى تجاوز أن تكون مجرد علاقة قوة وتنصب نفسها كهيمنة مشروعة، وفي أعين المهيمن عليهم أنفسهم (Nordmann, 2006: 21.22).

إن ما يشير الدهشة ليس هو أن هناك هيمنة (هيمنة شخص على شخص آخر، هيمنة جنس على جنس آخر، هيمنة طبقة على طبقة أخرى)، وإنما هو واقع قبولها من طرف ضحاياها وكأنها أمرٌ طبيعي وبدهي على الرغم مما يعانونه من حيف وظلم وفقر وإهانة بسببها. في هذا السياق يتساءل بوردو كيف يمكن فهم واقع أن «النظام القائم، بعلاقات هيمنته، وقوانينه وترقياته غير القانونية، بامتيازاته وظلمه، يضمن خلوده بهذه السهولة، باستثناء بعض

الحوادث التاريخية، وكيف يمكن لأقصى شروط الوجود أن تبدو غالباً شروطاً مقبولة؛ بل وطبيعية» (Bourdieu, 1998a: 17). وبعبارة أخرى، إن ما يثير الاستغراب هي واقعة أن «المشكلة الأساسية هي أن النظام القائم لا يشكل مشكلة» (Bourdieu, 1997: 213).

أول جواب يتبادر إلى الذهن هو أن المهيمين يلجؤون إلى القوة المادية لإخماد أي مبادرة لتغيير النظام القائم الذي يخدم مصالحهم. ويمكن العثور على هذا الجواب في النظرية الماركسية التي ترى أن الآلية التي تضمن خلود الهيمنة هي جهاز الدولة التي تشتغل كـ «آلة» قمعية (الشرطة، والمحاكم، والسجون، والجيش) مستعدة لكبح أية محاولة للتمرد على بنية العلاقات القائمة. كما يمكن أن نصادف ذلك الجواب لدى ماكس فيبر الذي يُعرّف الدولة بأنها «جماعة بشرية تطالب بنجاح باحتكار الاستعمال المشروع للعنف المادي في حيز جغرافي معين» (Weber, 1963: 29).

يتفق بورديو جزئياً مع هذا الفهم المادي للهيمنة وآليات إنتاجها وإعادة إنتاجها، مُعتبراً أن «الطبقة العمالية تُكوّنها الضرورة، حتى في شكل تمرد لها ضد تلك الضرورة» (Bourdieu, 1979a: 433, n1). يحيل بورديو في قوله هذه إلى التصور الماركسي الذي يفسر خلود الهيمنة بالإكراه الاقتصادي، وبالضبط بالفصل بين وسائل الإنتاج وقوة العمل، وهو فصل يُلزم العمال في المجتمعات الصناعية ببيع قوّة عملهم «بحرية». إن الأجر ضروري لإعادة إنتاج قوة العمل المأجور ولتربية وتنشئة الأطفال الضروريين لإعادة الإنتاج نفسها. يقول إنجلز (Engles): «يا لها من حرية رائعة لا تترك للبروليتاري من خيار سوى أن يخضع للشروط التي تفرضها عليه البورجوازية أو أن يموت من الجوع والبرد والنوم عارياً بين الحشرات» (Engles, 1975: 119).

لكن الملاحظ هو أن المهيمّن عليهم لا يتمردون ضد الهيمنة فحسب بسبب الخوف من القمع (البوليسي، والعسكري، والأبوي، والزواجي... إلخ)، ولا يثور المستغلون ضد الاستغلال بسبب إكراهات الضرورة فحسب؛

لذا يبدو أن العنف المادي الذي تمارسه الضرورة الوجودية وأجهزة القمع الدولية ليس كافياً وحده لضمان استمرار بنية التفاوتات الاجتماعية والطبقية. إن قراءة متأنية لأعمال كارل ماركس (والماركسيين من بعده) وماكس فيبر توضح أن هذين المفكرين لم يكونا مقتنعين بأن الهيمنة تستند إلى القوة المادية وحدها لتُخلد نفسها. ويتمظهر عدم اقتناعهما هذا في الاهتمام الكبير الذي أولاه ماركس لمفهوم الإيديولوجيا، وفي إلحاح ماكس فيبر على ضرورة توافر شرط المشروعية في تحقيق الهيمنة. وهذا البعد «الرمزي» للهيمنة هو ما ركز عليه بيير بورديو في بناء صرح «نظرية الأنساق الرمزية» التي يمثل مفهوم «العنف الرمزي» أهم ركائزها.

1- الهيمنة والإيديولوجيا: التقليد الماركسي:

حاول ماركس وإنجلز، في كتابهما (الإيديولوجيا الألمانية) الإجابة عن سؤال: كيف يمكن أن نفسر واقعة أن المهيمن عليهم يقبلون بواقع اجتماعي يشتغل ضدهم؟ وكان ردهما هو: إن «أفكار الطبقة المهيمنة كانت في كل العصور هي الأفكار المهيمنة؛ وبعبارة أخرى، إن الطبقة التي تجسد القوة المادية المهيمنة للمجتمع هي أيضاً القوة الفكرية المهيمنة؛ فالطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادي تملك في نفس الوقت وسائل الإنتاج الفكري، على الرغم من أن أفكار أولئك الذين لا يملكون وسائل الإنتاج الفكري تخضع في ذات الوقت لهذه الطبقة المهيمنة» (Marx et Engles, 1976: 44). يحتوي هذا الاستشهاد على الأنطولوجيا الثنائية للماركسية التي تقسم المجتمع إلى قسمين؛ البنية التحتية التي تشمل على وسائل وعلاقات الإنتاج، والتي تمثل «العالم الحقيقي»؛ والبنية الفوقية التي تحيل إلى مجال الأفكار والأوهام، والتي تدخل «الإيديولوجيا» في صرحها.

وإذا كانت البنية الفوقية انعكاساً للبنية التحتية؛ ذلك لأن البنيات المادية للوجود؛ أي توزيع وسائل الإنتاج وطبيعة العلاقات القائمة بين أفراد المجتمع على أساس ذلك التوزيع، تُنتج الأفكار والتمثلات والمعتقدات والقوانين

وغيرها، والتي يمكن أن نطلق عليها مفهوم «الإيديولوجيا». وبهذا، إذا كان نمط الإنتاج السائد في مجتمع معين (كالمجتمعات الحديثة والمعاصرة) هو النمط الرأسمالي القائم على التمييز بين طبقة تملك وسائل الإنتاج (البورجوازية) وطبقة لا تملك إلا قوة عملها (البروليتاريا) التي تبيعها للطبقة الأولى، فإن الأفكار التي ستكون مهيمنة في هذا المجتمع هي تلك الخاصة بالطبقة المهيمنة؛ لأنها تملك وسائل إنتاج الأفكار وترسيخها في كل مناحي الحياة وبكل الوسائل الإيديولوجية المتاحة. وهذا ما يقصده ماركس وإنجلز بقولهما: إن الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادي هي التي تملك وسائل الإنتاج الفكري، ومن ثم هي القادرة على فرض أفكارها على الآخرين. لذا فإن هذه الأفكار، التي تُكوّن «الإيديولوجيا»، تُنشئ «وعياً زائفاً»؛ لأنها تُخفي علاقات الهيمنة القائمة بين الطبقة المستغلة والطبقة المستغلة. إن البعد الوهمي للإيديولوجيا المهيمنة إذاً يهدف إلى ضمان خضوع البروليتاريا الدائم، ويستحضر ماركس هنا «التشويهات التي تستخدمها الإيديولوجيا المنافقة والكاذبة للبورجوازية التي تريد أن تمرر مصالحها الخاصة على أنها المصلحة العامة» (Marx et Engels, 1976: 172).

نلاحظ هنا أن ماركس يقيم الإيديولوجيا على فكرة المؤامرة، مادام إيديولوجيو الطبقة البورجوازية يسعون عن قصد إلى تحويل شيء خاص إلى شيء عام، ويقدمون، بكل نفاق، مصالح البورجوازية على أنها مصالح مجموع الطبقات الاجتماعية. تتضح فكرة المؤامرة، التي تستند إلى مبادئ «الوعي» و«القصدية»، في تصور ماركس لمصير الإيديولوجيا البورجوازية، مع قرب نهاية نمط الإنتاج الذي تدافع عنه: «إن التمثلات التقليدية (...)، التي قدّمت المصالح الخاصة الحقيقية كمصلحة عامة، تتفكك أكثر فأكثر إلى مجرد صيغ تُصفي السمة المثالية، إلى وهم واع، إلى نفاق مقصود. والحال، أنه كلما كذبتُها الحياة وفقدت قيمتها بالنسبة للوعي نفسه، كلما زاد تسمينها عن قصد، وكلما ازدادت لغة هذا المجتمع العادي نفاقاً وأخلاقيةً وقداسةً» (Ibid: 288). إن الإيديولوجيا، عند ماركس وإنجلز، إذاً مجموعة من الأفكار

التي تشوّه وتخفي الوعي بطبيعة العلاقات البشرية. ويمثل هذا التشويه دائماً موقعاً طبقياً؛ فالطبقة التي تتحكم في وسائل الإنتاج الاقتصادي هي التي تتحكم في وسائل الإنتاج الفكري، ومن ثمّ فإنّ الأفكار السائدة في مجتمع معيّن هي أفكار الطبقة المهيمنة اقتصادياً.

في كتابه (التاريخ والوعي الطبقي)، يفسّر جورج لوكاتش أن هذا الفكر المفروض هو «الوعي الزائف» الذي يُرسّخ في عقول المهيمّن عليهم، ويشكّل من ثمّ عائقاً أمام الثورة. ويتعارض هذا «الوعي الزائف»، حسب لوكاتش، مع «الوعي الطبقي الكامل» الذي يمثل «الأفكار والمشاعر... إلخ، التي كان بإمكان مجموعة من الناس أن يتوافقوا عليها في وضعية محدّدة لو كانوا قادرين على فهم تلك الوضعية في شموليتها؛ ويمثل كذلك المصالح التي تُنتجها تلك الوضعية والمتعلّقة في آن واحد بالفعل الفوري وببنية المجتمع التي تطابق تلك المصالح» (Lukacs, 1960: 73). فالوعي الكامل يطابق وعي فرد يفهم ذاته وفعله ومشاعره... إلخ، بمعنى يتوافق على رؤية شاملة للرأسمالية وتناقضاتها.

يصرح بورديو أن «الفكر الماركسي كان عائقاً أكثر ممّا كان عوناً» (Bourdieu, 1997: 255) لتفسير سلطة العنف الرمزي. ويرجع بورديو قصور النظرية الماركسية في فهم المنطق النوعي للقوة الرمزية إلى نزعتها الاقتصادية المفرطة. ويقصد بورديو بذلك أن النظرية الماركسية أسست الهيمنة على مبدأ احتكار وسائل الإنتاج المادي، وبالمقابل، أوضح بورديو، كما سمحت له بذلك دراساته للاقتصاد ما قبل رأسمالي في منطقة القبائل الجزائرية، أن امتلاك رأسمال ماديّ، وهو الأرض في هذه الحالة، ليس هو المصدر الوحيد للسلطة؛ إن امتلاك موارد النفوذ والثقة («رأس المال الرمزي») يلعب دوراً مهماً في تعبئة قوى العمل (Bourdieu, 2000: 236-237). ويُجمل بورديو نقدّه للنزعة الاقتصادية الماركسية في قوله: «تمثل إحدى أكبر نقاط ضعف التقليد الماركسي في كون هذا الأخير لم يُعزّ اهتماماً لهذه الأشكال من

العنف الناعمة التي تشتغل في المجال الاقتصادي نفسه» (Bourdieu & Wacquant, 1992: 141).

ومن جهة أخرى، إذا كان بورديو قد عمّم التحليل الماركسي عندما أضاف إلى البعد الاقتصادي المقاربة الرمزية والثقافية التي تنقصه لتعليل الاجتماعي في كليته؛ فذلك لأنه كان مقتنعاً بأن التفاوتات المادية لا يمكنها وحدها أن تفسّر كلّ أشكال الهيمنة وما تخلفه من حالات البؤس؛ وذلك بما أن «موارد الموقع» (المحدّدة بالاقتصادي والرمزي والاجتماعي والثقافي) أقدّر على تحديد مصائر الأفراد من «موارد الشرط» [المادي].

ولتوضيح انزياح تصوره للهيمنة عن التصور الماركسي، ركز بورديو على المخاطر التي تمثلها «نظرية المؤامرة»، والتي تهدّد أيّ فهم موضوعي للهيمنة التي تخترق كلّ الحقول المكوّنة للعالم الاجتماعي؛ ذلك أن المقاربة الماركسية تنطلق من الاعتقاد بأن الطبقات المهيمنة تتلاعب بالطبقات المهيمن عليها بغية أن تقبل هذه الأخيرة هيمنة الأولى، كما يقترح ذلك أنطونيو غرامشي من خلال مفهوم «السيطرة»، أو كما يقترح ذلك ماركس نفسه عندما يختزل الإيديولوجيا في «وعي زائف» يحاول به إيديولوجيو الطبقة البورجوازية تقديم المصالح الخاصة لهذه الأخيرة على أنها المصلحة العامة للمجتمع برّمته. وبخلاف ذلك، يطرح بورديو فكرة أن الهيمنة عملية اجتماعية يطور الأفراد بوساطتها أساليب تفكير وسلوك تلقائية وبدئية تعكس تجاربهم المعيشة: «ليست شرعنة النظام نتيجةً لفعلٍ دعائيةٍ أو فرضٍ رمزيٍّ مقصود ومغرض؛ بل إنها تنتج من واقعة أن الفاعلين يطبقون على البنيات الموضوعية للعالم الاجتماعي بنيات إدراكٍ وتقديرٍ ناتجةً نفسها عن تلك البنيات الموضوعية، وتنزع إلى تصوير العالم كشيءٍ بديهي» (Bourdieu, 1987: 155).

يشير بورديو إلى أن التصورات الماركسية للهيمنة تخطئ في الإحاطة الموضوعية بظاهرة الهيمنة عندما تقيم فهم هذه الأخيرة على «وعي» المضطهدين بآليات إنتاجها ومنطق اشتغالها. والحال أن الهيمنة، بعدها

الرمزي، تشتغل على مستوى يوجد تحت الوعي ويفلت من المراقبة الواعية للإرادة. ويلاحظ بورديو أن مطابقة الماركسية بين العنف الرمزي والإيديولوجيا تحول دون الإمساك بالحقيقة الموضوعية للهيمنة؛ لأن هذه الأخيرة لا تقيم في عالم الأفكار، وإنما في الأجساد التي تتحوّل بفعل انغراسها فيها إلى خطاطات معرفية وخطاطات جسدية: «إن أهواء الهابتوس المهيمن عليه [...]، كعلاقة اجتماعية مُستبدّنة، كقانون اجتماعي تحوّل إلى قانون مُستبدّن، لا يمكن توقيف اشتغالها بمجرد مجهود إرادي مرتكز على وعي مُحرّر» (Bourdieu, 1998a: 45).

إن تجاهل البعد اللاواعي للعنف الرمزي من طرف ماركس والماركسيين من بعده (ولاسيما غرامشي ولوكاتش) هو ما دفع بورديو إلى نقد «التدليس الفكراري والسكولائي» الذي يغالي في تقدير القوة التي تتضمنها الأفكار والكلمات، ومن ثمّ يجعل من «بلوغ الوعي» وسيلةً للتحرر من قوة هذه البنيات الاجتماعية داخل الأجساد. وسأعود في هذا الجزء من هذا الفصل إلى مناقشة مستفيضة لعلاقة الهيمنة بالهابتوس.

2- الهيمنة والمشروعية: ماكس فيبر:

يربط ماكس فيبر الهيمنة بشروط محدّدة، أهمّها المشروعية. يقول فيبر: «ليست هناك هيمنةٌ تكتفي بمحض إرادتها بإقامة استمرارها على دوافع مادية خالصة، أو عاطفية خالصة، أو عقلانية خالصة. بالعكس، تسعى كل الهيمنات إلى الحث على الاعتقاد في "مشروعيتها" وضمن استمرار هذا الاعتقاد» (Weber, 1971: 286). فلا يمكن أن تحافظ أية هيمنة على استمرارها إن لم تحافظ على مشروعيتها.

استلهم بورديو من فيبر فكرة أن استمرار كل هيمنة اجتماعية مشروط بأن تكون معروفةً كهيمنة مشروعةٍ ومُعترفٍ فيها على أنها كذلك، الشيء الذي يستلزم أساساً حصول المهيمنين من المهيمّن عليهم على إيمانهم بمبدأ الهيمنة التي تُمارس عليهم؛ «إن فيبر هو الوحيد الذي عبّر علناً عن أن موضوع بحثه

هو المساهمة النوعية التي تقدمها تمثلاتُ المشروعية لممارسة السلطة واستمرارها» (Bourdieu & Passeron, 1970: 14).

بالفعل، قدّم فيبر عناصرَ حاسمةً لبورديو استطاع بفضلها هذا الأخير أن يبني «نظريته العامة في الأنساق الرمزية»، التي تحدّد لنفسها مهمة تفسير مختلف أشكال الهيمنة الخفية والظاهرة. ينطلق فيبر من مسلّمة «المشروعية» شرطاً لفعالية كلِّ هيمنة، التي يرى أنها تتكوّن من مجموعة من العلاقات «القابلة للفهم»، وتقوم على «المطالبة بالمشروعية»، ممّا يؤدي إلى تخصيص موارد تحدّد مكانة الفرد في سلّم التراتب الاجتماعي. ومن أهم هذه الموارد «الحظوظ» [...] التي تنتج عن الدرجة والطريقة التي وفقهما يمكن لفرد أن يتوافر [...] على سلع أو خدمات بهدف الحصول على ريع أو مداخيل» (Weber, 1971: 286). ويشدّد فيبر على أن عملية توزيع هذه الحظوظ بين الأفراد تخضع لمطالباتهم بـ «المشروعية».

يطرح ماكس فيبر المشروعية كعلاقة بين سلطة مهيمنة تُمارس على جماعات معينة من جهة، ومبررات هذه الهيمنة من جهة أخرى: «توجد مبدئياً ثلاثة أسباب داخلية تبرّر الهيمنة، وبالنتيجة توجد ثلاثة أسس للمشروعية. أولاً هناك سلطة «الأمس الأبدي»...؛ ثانياً هناك السلطة القائمة على النعمة الشخصية والخارقة لفرد معيّن (الكاريزم)...؛ وهناك أخيراً السلطة التي تفرض نفسها بموجب «الشرعية» (Weber, 1963: 114). في هذا الاستشهاد، يربط فيبر بين السلطة والهيمنة والمشروعية في تصنيفه لنماذجه المثالية للسلطة الثلاثة المتمثلة في:

أ- المشروعية التقليدية: وتتمثل في الاعتقاد في سلطة إلهية صالحة في كل زمان، وتحيل إلى شخصيات رمزية، كآلهة والملوك. في هذه الحالة، لا يطيع الناس قاعدةً مجردةً أو يطيعون العقل؛ بل يطيعون قاعدةً متوارثةً في إطار جماعة مسجونة داخل أقدميتها وحكمتها. هذا النوع من الخضوع لا يميّز بين السلطة السياسية والسلطة الأخلاقية؛ بل يدركهما كسلطة منصهرة.

ب- المشروعية الكاريزمية: وتؤول إلى فكرة النعمة. هنا تُمارَس السلطة من طرف فردٍ له خاصيةٌ استثنائية، قادرٍ على ممارسة سلطة الجذب على جماعة من الناس؛ إنه شخصٌ يعرف كيف يتحدث باسم الآخرين. هذا النوع من المشروعية يمكن الفرد من فرض ذاته من خلال قلب التقاليد والقوانين؛ إن هذا النوع من المشروعية ثوري بهذا المعنى.

ج- المشروعية العقلانية أو الشرعية: هذه المشروعية خاصة بالمجتمعات الصناعية الحديثة، وتتميز بالبيروقراطية وعقلنة العلاقات الشخصية التي كانت تقوم عليها المجتمعات التقليدية. وتتم هذه العقلنة بإقامة نسق من القواعد التي يمكن تطبيقها على كل أعضاء المجتمع وطبقاً لمبادئ معروفة من طرف الجميع بوساطة مؤسسات سياسية وقانونية. وعوض الروابط الشخصية، كما هو الحال في المجتمعات التقليدية، يخضع الناس لقواعد رسمية وشرعية تتوسط العلاقات بين الأفراد. ففي حالة المشروعية العقلانية، لا يخضع الناس لشخصية رمزية (كالأب، أو الملك، أو الكاهن)، وإنما للعقل التنظيمي (القانون الداخلي، وقانون الشغل، وقانون السير، ومدونة الأسرة... إلخ). وإذا تمت طاعة أمر صادر من شخص معين، فذلك يتم بموجب مقتضيات القانون التي تخوّل له إصدار الأوامر، ومن ثم فإن هذا الشخص يمثل شيئاً آخر غير نفسه، كالدولة أو العدالة أو القانون أو المدرسة... إلخ.

هكذا، لا يمكن للهيمنة ألا تكون مشروعة؛ أي لا يمكن أن تكون دون مبرر، وإلا لكان امتلاكها قائماً على الاغتصاب بالقوة المادية؛ لهذا يشرط فيبر وجود هيمنةٍ باستعدادٍ مجموعةٍ من الأفراد للخضوع لها: «تعني الهيمنة أمرٌ ذي مضمون محدد» (Weber, 1971: 56). وإذا كانت «الهيمنة» (herrschaft) في رأي فيبر مشروطةً بحظّ فرد معين في أن يحظى بالطاعة، فإن «القوة» (macht) تعني «حظ شخص معين في فرض إرادته داخل علاقة معينة حتى وإن كانت هناك مقاومات؛ بمعنى مهما كان الأساس الذي يقوم

عليه هذا الحظ» (Ibid: 95). لذا يلجُ فيبر على فكرة أن «كل علاقة هيمنة حقيقية تتضمن حداً أدنى من إرادة الطاعة، وبالتالي تتضمن منفعة، خارجية أو داخلية، في الطاعة» (Ibid: 171).

ويذهب فيبر أبعد من ذلك عندما ينتقل إلى تحديد مفهوم «الانضباط» (disziplin) الذي يعني «حظ شخص ما في أن يجد لدى مجموعة محدّدة من الأفراد طاعةً فورية وآلية، بفضل استعداد مكتسب (...). إن مفهوم الانضباط يستلزم استعداداً مكتسباً لطاعة جماعة بشرية دون نقد أو مقاومة» (Ibid: 56).

يتفق بورديو مع فيبر في كون الهيمنة لا تقوم إلا بفضل المشروعية التي تبرّرها لدى من يخضعون لها. ويبدو تأثير هذه الفكرة الفيبرية على بورديو من خلال استعمال هذا الأخير المفرد لنعث «مشروع» في كتاباته الأولى حول «العنف الرمزي»، ولا سيّما في كتابي (الورثة) و(إعادة الإنتاج). يلاحظ قراء بورديو أنه يستخدم نعت «مشروع» (légitime) بدلاً من نعت «شرعي» (légal) لوصف الثقافة المدرسية؛ لأن الشرعية (légalité) تقتضي فحسب تطبيق قانون معين، بيد أن المشروعية (légitimité) هي الحق المعترف به لشخص (أو أشخاص) أو مؤسسة للحديث والتصرف باسم مبادئ أو قيم أو قواعد أو قوانين محددة، كما يمكن للمشروعية أن تستند إلى مبادئ يمكن أن تكون في بعض الحالات متعارضة مع هذا القانون. وتقوم المشروعية، بخلاف الشرعية التي تقوم على القانون، على مبادئ ذات طبائع مختلفة؛ المبادئ الأخلاقية، والمبادئ السياسية، والعادات، والحقوق، والمعايير، والقوانين... إلخ.

وإذا كان بورديو يوافق فيبر على وضع «المشروعية» كشرط لوجود الهيمنة، إلا أنه أضاف إلى تعريف فيبر عنصراً جديداً أدخل تغييراً عميقاً في تصوّر الهيمنة، وهذا العنصر هو الجهل/ الاعتراف؛ «ماذا تعني كلمة مشروع؟ إنها كلمة تقنية تنتمي للمصطلحات السوسولوجية التي أستعملها بشكل مقصود؛ نظراً لأن الكلمات وحدها تمكن من قول أشياء صعبة والتفكير فيها بطريقة صارمة. تكون مؤسسة مشروعاً أو فعل مشروعاً أو استعمال مشروعاً،

إذا كان مهيمناً ومجهولاً بما هو كذلك، بمعنى إذا كان معترفاً به ضمناً. إن اللغة التي يستخدمها المدرسون، واللغة التي تستعملونها لمخاطبتي [صوت يرد على بورديو: "أنتم أيضاً تستخدمونها"؛ ويجيب بورديو: "طبعاً استخدمها، لكنني أقضي وقتي في ترديد أنني أستخدمها]، واللغة التي نستخدمها في هذا المجال لغة مهيمنة، لكننا نجهل أنها مهيمنة، بمعنى نعترف بها ضمناً كلغة مشروعة» (Bourdieu, 1980b: 110).

إن مثال اللغة الذي قدمه بورديو في هذا الاستشهاد يهدف إلى بيان أن لغة مهيمنة تكون مشروعة عندما يُعترف لها ضمناً بالمشروعية، وعندما تكون هيمنتها محطَّ جهلٍ من طرف من يتحملها. ويمكن أن نصوغ هذه الفكرة في قضية منطقية كما يأتي:

- 1- إن لغةً (ص) تهيمن على شخص (ش) إذا كان هذا الأخير (ش) يجهل هيمنة تلك اللغة (ص) عليه.
- 2- يعترف الشخص (ش) بمشروعية (ص)، لكن هذا الاعتراف بمشروعيتها اعتراف ضمني.
- 3- هذه اللغة (ص) مشروعة نظراً لأن (1) و(2)؛ بمعنى أن مشروعيتها محدّدة بتوافر الشرطين الأولين.

بخلاف فيبر، لم يتوقف بورديو عند نظرة المهين للسلطة على المستوى التفاعلي، وإنما ذهب إلى التشديد على إعادة إنتاج علاقات السلطة كبعد أساسي للهيمنة. لهذه الغاية، استخدم بورديو مفهوم «العنف الرمزي»؛ لأنه يعتقد أن هناك شيئاً أقوى من تبرير الهيمنة الذي يتضمّنه مفهوم «الشرعية» عند فيبر، وهذا الشيء أخطر من فكرة الاعتقادات الخاطئة أو الصحيحة؛ لأنه يقترح انحناء تحت ثقل الهيمنة، انزياحاً، تشويهاً، نوعاً من «الامتلاك»؛ نظراً لأن «معجزة الفعالية الرمزية» (Bourdieu, 1982c: 63) تحدث لأن «الأفراد المملوكين» مستعدون بفعل تجربتهم الأولى لإنجاز كل مطالب المؤسسة؛ لأنهم هم «المؤسسة الكامنة في البشر».

3- ما العنف الرمزي؟

بعد أن بيّنا المرجعيات الفكرية التي استلهمها بورديو لإرساء أسس نظريته في العنف الرمزي، ولاسيّما التقليد الماركسي وسوسيولوجيا الهيمنة عند ماكس فيبر، ننتقل الآن إلى تقديم تعريف لـ «العنف الرمزي» كما يفهمه بيير بورديو، موضحين في الوقت ذاته علاقته البنيوية مع مفهوم «الهبتوس»، وكيف ساعد هذا الأخير بورديو في الانزياح عن التصورين الماركسي والفيبري للهيمنة.

يصعب تقديم تعريفٍ مندمجٍ للعنف الرمزي؛ نظراً لتعدد التعريفات التي يقدمها بورديو لذلك المفهوم في العديد من كتاباته. وليس غريباً أن نلاحظ تنوّع التعريفات لمفهوم «العنف الرمزي» عند المؤلف، حيث إن هذا الأخير، وكما سبق أن أشرنا في مقدمة هذا الكتاب، يستهجن «النظرية الخالصة» التي تبني مفاهيمها وقواعدها في انفصال تامّ عن بعدها الإجرائي والعملي، علماً أن بورديو كان يصوغ تعريفات «صندوق أدواته النظرية»، بعبارة فيتغنشتاين، في اتصال وثيق ببحوثه التجريبية. ولأننا تعهدنا، كما أسلفنا القول، بمراعاة البعد السياقي للمفاهيم البورديوية، فإننا سنناقش، في الجزأين المتبقيين من هذا الفصل، مفهوم «العنف الرمزي» انطلاقاً من علاقته بحقلين أساسيين، هما الحقل المدرسي وحقل النوع، والدور الذي يلعبه في تحديد علاقات الهيمنة داخلهما وتشابكه مع مفاهيم أخرى لا تقل عنه أهمية في تفسير علاقات السلطة والتفاوتات الاجتماعية بين الفاعلين الاجتماعيين.

يمكن أن نحل مشكلة تعدد تعريفات «العنف الرمزي» بالتركيز على المصدرين الأساسيين لهذا المفهوم، وهما أعمال بورديو حول النظام المدرسي من جهة، وحول الهيمنة الذكورية من جهة أخرى. ويُعزى هذا الحل إلى جيرار موجي (Mauger, 2006: 85-86) الذي يميّز بين انتقالين في تصور بورديو للعنف الرمزي؛ أولاً التعريف الذي قدّمه في كتابه المشترك مع زميله جون-كلود باسرون (إعادة الإنتاج)، والذي ركّز فيه على الطرف

المهيمن في وضعية علاقة السلطة؛ «إن مصطلح العنف الرمزي الذي يعبر بصراحة عن القطيعة مع كلّ التمثيلات العضوية والتصورات العفوية للفعل البيداغوجي كفعلٍ غير عنيف، فرض نفسه كتعبير عن الوحدة النظرية لكلّ الأفعال التي تتميز بالاعتباط المزدوج للفرض الرمزي، وفي الوقت نفسه كتعبير عن انتماء هذه النظرية العامة لأفعال العنف الرمزي (سواء كان يمارسها المعالج التقليدي أو الساحر أو الكاهن أو النبي أو رجل الدعاية أو الأستاذ أو الطبيب النفسي أو المحلل النفسي) لنظرية عامة للعنف والعنف المشروع، انتماءً تشهد عليه بشكل مباشر قابليةً مختلف أشكال العنف الاجتماعي لتعويض بعضها البعض، ويشهد عليه بشكل غير مباشر التجانس الموجود بين الاحتكار المدرسي للعنف الرمزي المشروع والممارسة المشروعة للعنف الرمزي» (Bourdieu & Passeron, 1970: 11). وانسجاماً مع هذا التعريف الأول، يبنى بورديو تعريفه للعنف الرمزي في كتاب (نبالة الدولة) على الطرف المهيمن عليه؛ «إن العنف الرمزي هو هذا الشكل الخاص من الإكراه الذي لا يمكن أن يُمارَس إلا بتواطؤٍ فعّال؛ الشيء الذي لا يعني واعٍ وإرادي، من أولئك الذين يتحملونه والذين لا يتحدثون إلا بكونهم محرومين من إمكانية تحقيق حرية قائمة على الوعي» (Bourdieu, 1989a: 12).

وتأتي الانعطافة الأساسية في تفكير بورديو في وظيفة «الرمزي» والمكانة التي يشغلها في ضمان علاقات الهيمنة بين الأفراد والجماعات مع صدور كتابه (الهيمنة الذكورية) الذي سجّل فيه تعريف «العنف الرمزي» انزياحاً واضحاً عن التعريف السابق بإلحاحه على الطابع المُستَبَدَّن للهيمنة، مع إبقاء تركيزه على المهيمن عليهم: «إن العنف الرمزي هو شكلٌ من السلطة يُهيمن على الأجساد مباشرة، وخارج أي إكراه مادي كما لو أن الأمر يتم بطريقة سحرية؛ لكن هذا السحر لا يشتغل إلا بالاعتماد على الاستعدادات المودعة، كدوافع، في أعرق مكان بالجسد» (Bourdieu, 1998a: 44).

إن ما يفسّر الانعطاف الجذري لهذا التعريف عن ذلك الذي قدّمه بورديو في أعماله الأولى حول المدرسة، هو كونه شدد أكثر على تواطؤ المهيمَن عليه في إنتاج الهيمنة التي تُمارَسُ عليه. لنتأمّل هذا التعريف الذي يعرضه بورديو في كتابه (أسباب عملية)؛ «إن العنف الرمزي هو هذا العنف الذي ينتزع خضوعاً من دون أن يُدرك كخضوع، وذلك بالاعتماد على «توقعات جماعية» واعتقادات يغرسها المجتمع في أذهان الأفراد. إن نظرية العنف الرمزي، مثل نظرية السحر، تقوم على نظرية الاعتقاد، أو بعبارة أفضل، على نظرية لإنتاج الاعتقاد، وعلى عملٍ تنشئةٍ اجتماعيةٍ ضروريةٍ لإنتاج فاعلين مُزودين بخطاطات إدراك وتقدير تسمح لهم بإدراك الأوامر التي تتضمنها وضعيةٌ معينةٌ أو خطابٌ معيّن وبإطاعتها» (Bourdieu, 1994a: 188).

يعني بورديو بالعنف الرمزي، في هذا الاستشهاد، العملية التي يتم بوساطتها فرضُ مقولاتٍ تفكيرٍ وإدراكٍ على فاعلين اجتماعيين يوجدون في وضعيةٍ مهيمَنٍ عليها. إنه عمليةٌ استدماجٍ بنياتٍ لاواعية، عمليةٌ تفسّر الأنماط الصامتة، اللاواعية تقريباً، للهيمنة الثقافية التي تحدث في العادات الاجتماعية خارج وعي الأفراد، والتي تكشف عن طبيعة الديناميكية الخاصة بعلاقات القوة في الحياة اليومية.

ويسجل بورديو بإلحاح أن العنف الرمزي أقوى من العنف المادي لأنه يتم بتواطؤ من الفاعلين الذين يُمارَسُ عليهم، وذلك بفعل استدماجهم لنماذج السلوك والبنىات المعرفية بوساطة التنشئة الاجتماعية التي يخضعون لها في الأسرة أو في المدرسة، وهي نماذج وبنىات يحددها الطرفُ المهيمَن في علاقة القوة ويفرضها على الأفراد أو الجماعات الأخرى بهدف أن يتوصّلوا إلى قبول مشروعية هذه النماذج والبنىات التي تؤدي، من ثم، إلى قبول مشروعية النظام القائم بتفاوتاته الاجتماعية. وعندما يقول بورديو: إن نظرية العنف الرمزي تستند إلى نظرية الاعتقاد، فإنه يقصد أن العنف الرمزي عنف مُستبدَن، أي كامن في الجسد؛ ولأنه عنف مستبدَن، فإنه يشتغل على مستوى

المعرفة الظنية (الدوكسا)؛ أي على مستوى المفترضات التي يستدمجها الفرد في شكل استعدادات معرفية بفعل التنشئة الاجتماعية. وبذلك، إن العنف الرمزي يحيل إلى هذا القبول الضمني للهيمنة من طرف المهيمن عليهم؛ إنه خضوع المهيمن عليهم للبنى الاجتماعية للنظام الاجتماعي التي أنتجت بنياتهم الذهنية؛ إنه موافقة المهيمن عليهم اللاواعية على علاقة الهيمنة التي يخضعون لها بفعل تمثلهم للنظام الاجتماعي القائم كنظام طبيعي وبديهي.

تبنى الأطراف المهيمنة (الطبقات العليا، الرجال، البيض في المجتمعات القائمة على العرق) تعريفات للعالم الاجتماعي بفضل المواقع المهيمنة التي تشغلها في البنية الاجتماعية الموضوعية؛ إذ تسمح لها الوسائل التي تتوافر عليها (المدرسة، والتنشئة الأسرية، ووسائل الإعلام، والقوانين الصورية) بإنتاج رؤية للعالم وفرضها على الأطراف المهيمن عليها التي تستدمجها في شكل خطاطات معرفية؛ أي في شكل استعدادات إدراكية وتقديرية وفعلية. هذا الاستبدان لتلك التعريفات التي ينتجها المهيمنون يؤدي بالمهيمن عليهم إلى أن يبنوا حول أنفسهم تمثلاً سلبياً؛ فالعنف الرمزي إذاً مصدر شعور المهيمن عليهم بالدونية ومصدر التمثلات الذهنية التي يبنوها المهيمنون حول المهيمن عليهم، لكن العنصر الأهم في ظاهرة العنف الرمزي هو أن هذه التراتبات الاجتماعية التي أحدثها المهيمنون تبدو للمهيمن عليهم تراتبات «منطقية»؛ أي «طبيعية». فبما أن العنف الرمزي «عنف لطيف، غير مرئي، غير معروف كعنف، مختارٌ بقدر ما هو متحمل» (Bourdieu, 1980a: 219)، فإنه يفرض المعايير التي يضعها المهيمنون كمعايير كونية دون أن يثير مقاومة أو نقد الأطراف المهيمن عليها. لنستحضر كمثال على تلك المعايير المعارف التي تفرضها المدرسة كمعارف مشروعة، مثل معايير الحكم الجمالي التي تحدد ما هو الذوق الجيد أو اللغة الجيدة، ومعايير أساليب الوجود والفعل التي تحدد النخب الاجتماعية. وهذا ما يقوّي شعور المهيمن عليهم بالدونية؛ فالاستيعاب الناقص لهذه المعايير المفروضة باسم سموها وكونيتها تم

معاقبته بالخجل والشعور بالحقارة. هكذا، يدفع العنف الرمزي الفئات المهيمَن عليها إلى المشاركة في إعادة إنتاج مكانتهم الدونية من خلال استدماجٍ تدريجيٍّ للأفكار والبنى التي أنتجها المهيمنون، والتي تميل إلى إبقائهم في وضعياتهم الدنيا. يقول بورديو في حوار أجراه معه تلفزيون (Aube) سنة (1989م): «إننا معرَّضون على الدوام، بفضل الهابتوس كتاريخٍ مُستبدَّنٍ؛ لأن نكون متواطئين مع الإكراهات التي تُمارَسُ علينا، ومساهمين في خضوعنا للهيمنة. أعتقد أن جوهرَ عملي هو تحليلُ أسسِ الأشكال الرمزية للهيمنة (..) إنها سلطاتٌ توجد في البنى الموضوعية، وتوجد أيضاً في أذهان الفاعلين. لا يمكن لهذه البنى أن تشتغل إلا بتواطؤٍ من الفاعلين الذين استدمجوا البنى التي ينتظم وفقها العالم. إن كلَّ الكفاحات الرمزية تبدأ دوماً بما أسميه الإدانة الموضوعية؛ أي إدانة أشكال الهيمنة المموضعة نظراً لأنها بادية للعيان، ومن ثمَّ يمكن لمُسْها. يقال: «لتسقط الدولة». والحال أن الدولة لا تشتغل إلا بواسطة ما وضعته في أدمغتنا، وبالتالي فإن هنا نوعاً من التحليل النفسي للعقل البشري الذي يُعدُّ شرطَ كفاحٍ منظمٍ. لنقل إن كفاحاً سياسياً منظماً يبدأ من نفسه».

سبق أن أشرنا، في بداية هذا الفصل، إلى أننا سنعرِّف العنف الرمزي في علاقته بمفاهيم أخرى لا يستقيم دونها. وأظن أن القارئ أدرك العلاقة الوطيدة القائمة بين العنف الرمزي والهابتوس (علماً أنه سيصادف في هذا الفصل حديثاً مفصلاً عن هذه العلاقة). وإني إذ أشدُّد هنا على هذه العلاقة، فإنني أريد بذلك أن أوضح أن تصورَ بورديو للهيمنة ينسجم مع تصوُّره العام للممارسات الاجتماعية عموماً في بعديها معاً؛ الموضوعي والذاتي. فعندما يقول بورديو: إن الهيمنة تتم بتواطؤ المهيمَن عليه، فإنه يعني به التواطؤ الموضوعي، بمعنى أن الهيمنة لا تقوم على الاستعباد بالإرادة ولا على المناورة. فالأمر لا يتعلَّق إذًا بهيمنة مقبولةٍ بوعي وإرادة، كما هو الحال عند ماكس فيبر: «ليس الاعتراف بالمشروعية فعلاً حرّاً للوعي الواضح، كما هو

عند ماكس فيبر» (Bourdieu, 1997: 211). إن التواطؤ الذي يُظهره المهيمن عليهم ليس حتميةً مفروضةً من الخارج ما داموا يلعبون دورهم في لعبة الهيمنة، وليس فعلاً مقصوداً، بمعنى نتيجة لقرارٍ إراديٍّ داخليٍّ. وهذا ما يقصده بورديو بقوله: «لا يمكن أن نفكر في هذا الشكل من الهيمنة إلا شريطة تجاوز الخيار بين إكراه قوى خارجية والقبول المبرر، بين القهر الآلي والخضوع الإرادي، والحر والمقصود» (Bourdieu, 1997: 204).

كما أن العنف الرمزي ليس مؤامرةً يمارسها المهيمنون قصد إخضاع المهيمن عليهم؛ فالمهيمنون أنفسهم غير واعين بالهيمنة التي يمارسونها، مثلما لا يعي المهيمن عليهم الهيمنة التي تُمارَسُ عليهم. وهذا يعني أنه ليس هناك منطقٌ مؤامرةٍ قائمٌ على الإرادة الواعية والرغبة الصريحة في التلاعب بمعاني الأشياء الاجتماعية، وهذا مصدر إعجاب بورديو بفكرة ماركس التي تتحدث عن «المهيمن المهيمن عليه بهيمته». إذا كان المهيمن عليهم، بفضل العنف الرمزي، يدركون التراتب الاجتماعي كتراتبٍ مشروعٍ وطبيعيٍّ؛ ذلك لأن تواطؤهم يتم «في عتمة استعدادات الهابتوس التي تتضمن خطاطات الإدراك والتقدير والفعل التي تقوم عليها، بعيداً عن قرارات الوعي ومراقبات الإرادة، علاقةٌ تُعرَّفُ واعترافٍ عمليٍّ تتميز نفسها بغموض عميق (Ibid: 204).

وخلافاً للتقليد الماركسي الذي يفكر في الهيمنة بطريقة جوهرانية، معتبراً أن الهيمنة تمارسها طبقةٌ على طبقةٍ أخرى، يؤكد بورديو أن البنيات الاجتماعية؛ أي المجال الاجتماعي كحقلٍ قوى وصراعات، هي التي ترغم الفاعلين على القيام بأفعال تنتج الهيمنة. فهذه الأخيرة، حسب بورديو، هي «المفعول غير المباشر لمجموعةٍ معقدةٍ من الأفعال التي تنتج في شبكة الإكراهات المتقاطعة، وهو المفعول الذي يتحمله المهيمنون من طرف الآخرين جميعاً، وذلك بما أن المهيمنين تهيمن عليهم بنية الحقل التي تُمارَسُ الهيمنة بوساطتها» (Bourdieu, 1994a: 57). يضرب بورديو مثلاً على مصدر قوة العنف الرمزي، ومن ثمَّ مصدر الهيمنة، بالممارسة اللغوية في

مقاله التأسيسي «السلطة الرمزية» الذي نشره في مجلة (الحوليات) سنة (1977م): «إن القوة الرمزية، كقوة تكوين المعطى بواسطة النطق [...]، لا تُمارَس إلا إذا تمَّ الاعتراف بها؛ أي إذا تمَّ جهلُّها كاعتباط. هذا يعني أن القوة الرمزية لا تكمن في "النسق الرمزي" على شكل "قوة إنجازية"، وإنما تتحدَّد في وبواسطة علاقةٍ محدَّدةٍ قائمةٍ بين من يمارسون السلطة ومن يتحملونها؛ أي في بنية الحقل التي يتم فيها إنتاج الاعتقاد وإعادة إنتاجه» (Bourdieu, 1977: 410). وبصيغة أخرى، إن ما يجعل اللغة قادرةً على صنع الواقع والتأثير فيه، سواء بالحفاظ عليه أم بتغييره، هو كونها صادرة عن موقع معيَّن، عن مكانة اجتماعية تمنحها المؤسساتُ كلَّ الإمكانيات التي تُحوِّلها إلى فعلٍ سلطة، وأهمُّ هذه الإمكانيات هو اعترافُ المتلقي بمشروعية المرسل. فما يجعل كلامَ المدرِّس محطَّ تصديقٍ واحترامٍ واعترافٍ هو كونه صادر عن شخص يشغل مكانةً معينةً في بنية العلاقة المدرسية، تسند لها المؤسسةُ المشروعية التي تمكِّنها من ممارسة السلطة على من يتلقى ذلك الكلام (التلاميذ هنا)⁽¹⁾.

وباختصار، إن المعنى الذي يسنده بورديو للعنف الرمزي يتم خارج ثنائية الفاعل والبنية؛ لذلك إن المقصود هو العنف الرمزي الذي يُمارَس داخل الممارسات الاجتماعية التي ينتجها الهابتوس باعتباره استعداداتٍ لتقبُّل التقييم الطبقي والفئوي للمجال الاجتماعي، سواء من قبل المهيمين أم المهيمَن عليهم. وبهذا المعنى، يكون العنفُ الرمزيُّ هو فرضُ مقولاتٍ إدراكيِّ

(1) يعيد بورديو طرح هذه الفكرة وبلغة شبه مطابقة في كتابه المشترك مع لويك واكون (إجابات): «إن السلطة الرمزية، سلطة الفعل في العالم من خلال الفعل في تمثّل العالم، لا تكمن في «الأنساق الرمزية» على شكل «قوة إنجازية»؛ بل إنها تتم في وبواسطة علاقة محدَّدة تخلق الاعتقاد في مشروعية الكلمات والأشخاص الذين ينطقون بها، ولا تشتغل إلا إذا كان أولئك الذين يتحملونها يعترفون بأولئك الذين يمارسونها» (Bourdieu & Wacquant, 1992: 123).

وتفكيرٍ وفعلٍ على فاعلين اجتماعيين مهيمَنٍ عليهم بهدف إلزامهم بإدراك العالم الاجتماعي كعالم عادل، ومن ثمّ المساهمة في تخليد النظام الاجتماعي المنقسم إلى طبقات وشرائح وفئات مترتبة. فالعنف الرمزي يكون لهذا السبب أقوى من العنف المادي؛ لأنه مُتضمَّنٌ في نماذج السلوك والبنى المعرفية للأفراد التي تشكل الهابتوس. وبما أن الهابتوس هو ما ينتج الممارسات الاجتماعية التي تنتج بدورها العالم الاجتماعي، وبما أن المهيمَن عليهم ينظرون إلى العالم الاجتماعي بمنظار الهابتوس الذي بناه المهيمَنون، فإن التفاوتات التي تتكون منها بنية علاقات القوة يعاد إنتاجها باستمرار من طرف المهيمَن عليهم، ومن ثمّ تبدو لهم هذه البنية بديهيةً ومقبولة بما هي كذلك كأمر طبيعي؛ أي مشروع.

II- العنف الرمزي وإعادة الإنتاج:

في ستينيات القرن الماضي، كان النظام التعليمي الفرنسي ما يزال على حاله منذ القرن التاسع عشر (Grenfell, 2004: 56). وقد أدى هذا الجمود إلى اندلاع أزمة (1968م) التي احتل فيها الطلبة الشوارع في إطار تضامنهم مع العمال الذين شنوا إضراباً عاماً في البلاد. ويمكن معاينة ثلاث سيرورات غيرت علاقة المجتمع الفرنسي في تلك الفترة (Troger, 2002)؛ تتمثل أولى هذه السيرورات في العامل الديموغرافي، حيث شهدت فرنسا، كباقي دول أوروبا الغربية، ارتفاعاً في معدل الولادات بعد الحرب العالمية الثانية، وقد بلغ أطفال هذا الانفجار الديموغرافي مستوى الثانوي ثم الجامعي في الستينيات، وكان على الثانويات والجامعات مواجهة هذا الارتفاع الموهول والمفاجئ للطلب الاجتماعي عليها، بينما ظلّت جامدة طوال النصف الأول من القرن العشرين، لكن العامل الديموغرافي لا يفسّر إلا جزءاً من تزايد التلاميذ في الثانوي؛ إذ اتخذت حكومة ديغول مجموعة من الإصلاحات المؤسساتية بهدف إنتاج نخبة علمية وتقنية لمواجهة المشاكل التي خلفتها الحرب في فرنسا، ومن بين هذه الإصلاحات تمديد مدة التمدرس الإجباري

إلى (16) سنة بدلاً من (14) سنة، الشيء الذي ألزم مجموع المتمدرسين ببلوغ السلك الأول الثانوي. أما العامل الثالث، فإنه يرتبط بكون التعليم أصبح أداةً للارتقاء الاجتماعي الذي أضحى أحد معايير التربية الأسرية، ولا سيّما في أوساط الطبقات المتوسطة. فمعروف أن المدرسة الجمهورية لم تكن، حتى حدود الحرب العالمية الثانية، تسمح بالارتقاء الاجتماعي سوى لفئة قليلة جداً من المتمدرسين، بينما كان محكوماً على معظم الأبناء البقاء في طبقاتهم الاجتماعية الأصلية.

في هذا السياق نشر بورديو وزميله جون-كلود باسرون كتاب (الورثة؛ الطلاب والثقافة) (1964م) الذي عدّه الكثيرون إنجيل حركة (68) الطلابية، وتلاه كتاب آخر يحمل عنوان (إعادة الإنتاج؛ عناصر من أجل نظرية للنظام التعليمي) بوّأ بورديو مقعداً في اللجنة الوزارية المكلفة بإصلاح التعليم التي أحدثها الاشتراكيون إثر وصولهم إلى الحكم في الثمانينات.

يعني بورديو وباسرون بـ «الورثة» في الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه فئةً معينةً من الطلبة، وهم طلاب الآداب في جامعة باريس، الذين يجسّدون الصورة النمذجية للمتمدرسين الذين يُساهم أصلهم الاجتماعي في نجاحهم المدرسي، ولا سيّما رأس المال الثقافي الموروث عن أسرهم. ويبيّن المؤلفان في هذا الكتاب كيف تساهم المؤسسة المدرسية في تخليد التفاوتات الاجتماعية، على الرغم من أن المدرسة تدّعي أن دورها هو القضاء على تلك التفاوتات من خلال تطبيق مبدأي تكافؤ الفرص والأحقية.

وجاء كتاب (إعادة الإنتاج) ليعمّق هذه الأطروحة بصورة أكثر نظرية ومفاهيمية مما فعل سلفه (الورثة). ويمكن تلخيص الأطروحة التي دافع عليها الكتابان فيما يأتي: لا تقوم المدرسة بتثبيت المساواة في الحظوظ؛ بل تساهم بالأحرى في إعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية، وتضفي المشروعية على هذه التفاوتات بوساطة خطاب يقوم على إيديولوجيا الاستحقاق وتساوي الفرص. هكذا تحوّل المدرسة استعدادات ثقافية موروثاً عن الأسرة إلى

تفاوتات اجتماعية، وتجعل هذه الأخيرة مقبولةً من طرف الجميع من خلال إسنادها إلى الاستحقاق الشخصي للأفراد.

ينطلق بورديو وباسرون في كتاب (إعادة الإنتاج) من تساؤل ساذج ودون محاكمة نوايا: «وُلِدَ هذا البحث من نية معالجة العلاقة البيداغوجية كمجرد علاقة تواصل وقياس مردوديتها؛ أي على وجه الدقة تحديد العوامل الاجتماعية والمدرسية لنجاح التواصل البيداغوجي بوساطة تحليل تنوع مردودية التواصل وفقاً للخصائص الاجتماعية والمدرسية للمُتَلَقِّين» (Bourdieu & Passeron, 1970: 89). إن طرح المسألة البيداغوجية على هذا النحو يعني تسليط الضوء على الدور الذي يلعبه رأس المال اللغوي (الإتقان العالم للغة العالم⁽¹⁾) ورأس المال الثقافي في عملية التواصل البيداغوجي.

ولتحقيق هذا الهدف العلمي، استخدم المؤلفان «نظرية العنف الرمزي» التي عرضها بشكل منهجي ونسقي لأول مرة في كتاب (إعادة الإنتاج)، وبالضبط في جزئه الأول الذي يحمل عنوان (أسس لنظرية العنف الرمزي). وقد حرّر بورديو وزميله هذه الأسس بلغة يصفها كورنيل بكونها «غامضة ومجرّدة على نحو رائع» (Cornell, 1983: 145)، حيث كُتِبَ الجزء الأول من الكتاب في شكل سلسلات من القضايا والحواشي المتصاعدة المترابطة منطقياً فيما بينها. أما الجزء الثاني من الكتاب، فإنه حُصِّصَ لتطبيق «نظرية العنف الرمزي» على النظام التعليمي الفرنسي انطلاقاً من بحوث ميدانية.

إن مناقشة مضامين الجزء الثاني من الكتاب سيجعلنا نقتحم مجالاً له محدّداته الاجتماعية والاقتصادية الخاصة، مجالاً يتحدّد بمجموعة من

(1) اللغة العالمية (Langue savant) تعني (1) اللغة العلمية المنحدرة من اللاتينية أو اليونانية، والتي تتعارض مع اللغة الشعبية. (2) اللغة التي يصعب على الإنسان العادي فهمها واستعمالها؛ لأنها تتطلب كثيراً من الفن والعلم. (3) اللغة التي يصعب فهمها. (4) اللغة التي تُقال أو تكتب بكفاءة عالية، والتي تبين عن كثير من الفن والمهارة الواعية، والتي تكتسب بوساطة التحصيل العلمي والدراسي.

العوامل التاريخية النوعية، ومن ثمّ إن النتائج التي توصل إليها بورديو وباسرون من خلال تطبيق جهازهما النظري على هذا المجال تبقى نتائج خاصة تهم النظام التعليمي الفرنسي بما هو كذلك. فضلاً عن ذلك، بما أن هدفنا في هذا الكتاب هو تقريب القواعد النظرية للممارسة السوسولوجية لبورديو، فإننا سنقتصر على عرض نظرية العنف الرمزي وإعادة الإنتاج دون اهتمام كبير بالنتائج التي توصل إليها من خلال تطبيق تلك النظرية على حقل تاريخي ذي خصوصيات محلية، وسأحاول أن يكون عرضي لهذه النظرية عرضاً مبسطاً يخلصها من التعقيدات اللغوية التي صيغت بها في كتاب (إعادة الإنتاج) ويقربها لأذهان القراء الذين لم يألفوا اللغة العالمية، الصعبة والمعقدة، لبير بورديو.

1- المدرسة والحفاظ على النظام القائم:

يلخص بورديو وباسرون في أولى قضايا (إعادة الإنتاج) أطروحتهم المركزية كما يأتي: «إن كل سلطة للعنف الرمزي؛ أي كل سلطة تتوصل إلى فرض دلالات وفرضها كدلالات مشروعّة من خلال إخفاء علاقات القوة التي تقوم عليها قوتها، تضيف قوتها الخاصة؛ أي قوتها الرمزية الخالصة، إلى علاقات القوة تلك» (Bourdieu & Passeron, 1970: 18).

يقصد المؤلفان⁽¹⁾ بسلطة العنف الرمزي العملية التربوية التي يطلقان عليها عبارة «الفعل البيداغوجي» (action pédagogique). ويعني بورديو بالدلالات هنا مجموع المعارف العلمية والفنية والأدبية واللغوية والثقافية التي ينقلها الفعل البيداغوجي (الذي يمارسه المدرّس) إلى المتلقين (التلاميذ)؛ وهي دلالات مشروعّة؛ نظراً لأنها تحظى بقبول طوعي من طرف هؤلاء المتلقين ويعدونها الثقافة التي يجب عليهم اكتسابها لتحقيق النجاح المدرسي. أما العبارة الأخيرة التي تتضمن فكرة إخفاء علاقات القوة، فإن

(1) سنقتصر فيما يأتي على الإحالة إلى بورديو وحده.

المقصود بها هو أن الفعل البيداغوجي يُقدّم علاقاتِ القوة القائمة على التفاوت الاجتماعي بين الطبقات على أنها علاقات معنى؛ أي على أنها تفاوتات بين التلاميذ من حيث معارفهم ومؤهلاتهم الثقافية.

بعد هذا الشرح المقتضب للأطروحة المركزية في نظرية العنف الرمزي، ننتقل الآن إلى تفصيل القول في مكوّناتها، لكن دائماً بشكل مبسّط قدر الإمكان.

إن الدعامة الأساسية لممارسة العنف الرمزي هو «الفعل البيداغوجي» الذي يقدمه بورديو كفعل «رمزي»؛ لأنه يتم دوماً في إطار علاقة تواصل، ويحمل مجموعة من الدلالات؛ «بما أن الفعل البيداغوجي سلطة رمزية، لا تُختزلُ أبداً بالتعريف إلى فرضٍ بالقوة، فلا يمكن أن يُنتجَ مفعوله الخاص؛ أي الرمزي الخالص، إلا إذا كان يُمارَسُ في علاقة تواصل» (Bourdieu & Passeron, 1970: 21). وبما أنه علاقة تواصل، فإنه يقدم نفسه على أنه من الناحية «النظرية» فعلٌ غيرٌ عنيف (Ibid.)، فكيف يكون «الفعل البيداغوجي» إذاً فعلاً عنيفاً؟ يجيب بورديو: لأنه «اعتباط ثقافي» مزدوج (arbitraire culturel)؛ أولاً، لأنه يفرض مكوّنات الثقافة المهيمنة (كاللغة العالمية المقبولة في المدرسة، والأسلوب المطلوب، والأفكار والممارسات الثقافية الملائمة) على أنها الثقافة المشروعة؛ وثانياً، لأنه يفرض ثقافة اعتباطية (Ibid: 22)؛ بمعنى أنها لا تقوم على أيّ مبدأ متعالٍ يجعل منها الثقافة الأفضل؛ «إن كلّ فعلٍ بيداغوجيٍّ يمثل موضوعياً عنفاً رمزياً بما هو فرضٌ لاعتباطٍ ثقافيٍّ بواسطة سلطة اعتباطية» (Ibid: 19).

إن الفعل البيداغوجيَّ عنفٌ رمزيٌّ يتميز باعتباط مزدوج: (1) من زاوية السلطة التي تمارسه والتي تقوم على علاقات السلطة وحدها (Ibid: 20). يجب ألا نفهم من هذه الفكرة أن الفعل البيداغوجي، كعنف رمزي، تمارسه ذاتٌ على ذاتٍ أخرى بطريقة مقصودة؛ فأكبر خطأ يمكن أن نقع فيه هو أن نرى في هذا الفعل تعبيراً عن سوء النية أو السذاجة المذنبية (Ibid: 10)؛ بل

إنه علاقة موضوعية؛ أي علاقة بنيوية يمارس فيها المدرّسُ فعله البيداغوجي (انطلاقاً من موقعه الاجتماعي المزوّد بسلطة رمزية تمنحها له المؤسسة المدرسية) على موقع اجتماعي آخر (الموقع الذي يشغله التلاميذ) مستعدّ للاعتراف به كفعل مشروع. (2) من زاوية المضمون الدلالي (أي الأفكار) التي يفرضها ذلك الفعل البيداغوجي؛ هذا الاعتبار الثاني المتعلق بمضامين البرامج التعليمية التي يتم تلقيها للتلاميذ يسميه بورديو «الاعتباط الثقافي». فما المقصود بهذه العبارة؟ إنه يعني فرض ثقافة معينة (وهي في هذه الحالة ثقافة الطبقة المهيمنة) على أنها الثقافة «الأفضل»، وينعت بورديو هذه الثقافة بالاعتباطية لأن «بنية هذه الثقافة ووظائفها لا يمكن استنباطها من أيّ مبدأ كوني، أو مادي، أو بيولوجي، أو روحي، ولا توحد بينها أية علاقة داخلية بـ «طبيعة الأشياء» أو بـ «الطبيعة البشرية» (Ibid: 22). وبعبارة أوضح، تقوم المدرسة، من خلال العملية التربوية (الفعل البيداغوجي)، بفرض ثقافة الطبقة المهيمنة على تلاميذ الطبقات الأخرى بصورة تعسفية؛ لأنه ليس هناك أي مبرر متعال (بيولوجي أو طبيعي أو فكري) لاعتبار هذه الثقافة أفضل من الثقافات الأخرى. وبهذا المعنى، إن فرضها على باقي أفراد المجتمع عملٌ اعتباطي (أي تعسفي)؛ لأنها مجرد ثقافة كباقي الثقافات الأخرى، تختلف عنها، لكنّها لا تتميز بأي مضمون داخلي يجعل منها أفضل الثقافات.

ليست الثقافة مجموعة من الدلالات المتعالية والكونية، ومن ثمّ ليست هناك ثقافة واحدة، وإنما ثقافات متعددة تختلف مضامينها باختلاف الجماعات الاجتماعية التي تتبنّاها. غير أن الطبقة المهيمنة تنجح في فرض ثقافتها الخاصة على أنها الثقافة الوحيدة المشروعة، وذلك بوساطة المؤسسة المدرسية التي لا تنشر سوى الثقافة المهيمنة باعتبارها الثقافة المدرسية المطلوبة لتحقيق النجاح المدرسي. إن فرض الطبقة المهيمنة لثقافتها على أنها الثقافة الوحيدة المشروعة، مع إخفاء أنها ثقافة خاصّة كباقي الثقافات الأخرى، هو ما يقصد به بورديو «الاعتباط الثقافي». ويمكن أن نلخص هذه

العبارة الأخيرة كما يأتي: تقوم المدرسة بفرض الاعتبار الثقافي؛ أي فرض ثقافة خاصة على أنها الثقافة المشروعة الوحيدة، من خلال إخفاء أساسها الاجتماعي وهدفها الحقيقي وهو الحفاظ على النظام القائم عبر الحفاظ على علاقات الهيمنة داخل المجتمع.

يعيد الفعل البيداغوجي، من خلال إعادة إنتاج الاعتبار الثقافي، إنتاج علاقات القوة التي تضمن نجاح عمله الإيديولوجي والاجتماعي، ويطلق بورديو على ذلك «وظيفة إعادة الإنتاج الاجتماعي من خلال إعادة الإنتاج الثقافي» (Ibid: 25). فالفعل البيداغوجي بهذا المعنى يعكس مصالح الطبقات المهيمنة، حيث يميل إلى إعادة إنتاج التوزيع اللامتكافئ لرأس المال الثقافي بين الطبقات، الشيء الذي يؤدي إلى إعادة إنتاج البنية الاجتماعية.

إلا أن هذا الفعل البيداغوجي يستلزم شيئاً آخر إذا أراد أن ينجح في القيام بمهامه «الاجتماعية» (إعادة إنتاج بنية التفاوتات الاجتماعية)، وهذا الشيء هو «السلطة البيداغوجية» (pouvoir pédagogique). وتعدُّ هذه السلطة قوة فعلٍ اعتبارية، ليس لها من مبرر سوى كونها سلطة مؤسساتية، يعني قائمة على «مشروعية المؤسسة» (Ibid: 79). لكن من يمارسها ومن يتحملها يجهلان أنها قوة اعتبارية. إن السلطة البيداغوجية، التي تسندها المؤسسة المدرسية للفاعلين التربويين، ومن ثمّ تتمتع بمشروعية في أعين هيئة التدريس والمتمدرسين على حد سواء، هي ما يضيف على الفعل البيداغوجي صفة الحياد، بمعنى تقديمه وكأن هدفه هو التربية والتعليم فحسب وليس شيئاً آخر.

ومع ذلك، يبقى هناك سؤال معلق يجب أن نجيب عنه: من أين يستمد الفعل البيداغوجي مشروعيته؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نعود إلى مفهوم «العمل البيداغوجي» (travail pédagogique). يعرف بورديو هذا الأخير كما يأتي: «إنه عملية ترسيخ يجب أن تستمر لمدة كافية حتى تُنتج تكويناً دائماً، أي هابتوساً، ومن ثمّ يجب أن تستمر في ممارسة مبادئ الاعتبار التي تمّ استدماجها» (Ibid: 46.47). يركز بورديو في هذا التعريف

على أن العمل البيداغوجي يتسم بالديمومة التي تميّزه عن عمليات عنف رمزي أخرى «غير متصلة وفائقة للعادة كأفعال النبي، أو المثقف "المبدع" أو الساحر» (Ibid: 47). ما يريد بورديو أن يبيّنه هنا هو أن تعرّض التلميذ للعمل البيداغوجي (كعملية ترسيخ دائمة) هو الشرط الموضوعي الذي يُنتج لديه الجهل بأن الثقافة التي يتلقاها تتسم بالاعتباط، والذي يضيف عليها سمة البداهة والسمة الطبيعية. فالعمل البيداغوجي يضيف المشروعية على منتوجاته (الاعتباط الثقافي) من خلال إنتاج مستهلكين مشروعين (يرمز إليهم بالشواهد المدرسية) لهذا المنتوج، يحملون في أذهانهم التعريف الاجتماعي للمنتوج المشروع، ومزودين بالاستعداد لاستهلاكه بطريقة مشروعة.

فضلاً عن ذلك، كلما طالت مدة ممارسة العمل البيداغوجي كلما نجح في تعميم (يعني إخفاء) «الحقيقة الموضوعية للهابتوس كاستدماج لمبادئ الاعتباط الثقافي» (Ibid: 55)؛ لأن هذا الاستدماج يتم بوساطة عملية الترسّيح التي يعني بها بورديو عملية غرس العناصر الثقافية في عقول التلاميذ. فوظيفة العمل البيداغوجي ستكون إذاً هي الحفاظ على النظام القائم؛ أي إعادة إنتاج علاقات القوة بوساطة عمليات الضبط الذاتي والرقابة الذاتية التي تهدف العملية التربوية إلى ترسيخها في أذهان التلاميذ لتحوّل إلى ممارسات عفوية لديهم. إن العمل البيداغوجي، كونه فعلاً بيداغوجياً مستمراً ومزوداً بسلطة بيداغوجية، ينجح في القيام بمهمته الحقيقية، وهي إخفاء أن علاقات المعنى هي في الحقيقة علاقات قوة، عندما ينتج لدى الفاعلين استعداداً لمنحه ثقّتهم؛ أي ليفوضوا له السلطة الضرورية لممارسة مهامه الاجتماعية، ومن ثمّ فإنّ يعترفوا بمشروعية الثقافة المهيمنة الاعتباطية؛ أي يقبلون الثقافة المشروعة كشيء مسلم به وبديهي.

يتميز بورديو بين نوعين من «الترسيخ» الذي يمثل الوسيلة الأساسية التي يتحقق بها العمل البيداغوجي؛ ضمنى وصريح. النمط الأول من الترسّيح يتمثل في «ترسيخ لا شعوري للمبادئ التي تتمظهر في وضعها العملي فقط»؛

والنمط الثاني «ترسيخٌ منظمٌ منهجياً» ويقوم بترسيخ «مبادئ مصاغة في كلمات؛ بل وفي صيغ رسمية» (Ibid: 62). إلا أن هذين النمطين من الترسخ لا يختلفان من حيث الفعالية، ولكن من حيث الطبيعة والمضمون؛ فالبيداغوجيا الضمنية تكون متكيفةً جيداً مع المعرفة التقليدية " أو «الكلية»، التي يَمنذجها بورديو في «استيعاب الأساليب والمهارات»، عندما يتم نقلها بواسطة لقاءات شخصية بين المعلم والمتعلم، بينما تتوافق البيداغوجيا الصريحة مع المعرفة «الحديثة» أو «العقلانية» أو «المتخصصة».

تنتج السلطة البيداغوجية للمدرسة الوهم المتمثل في الاعتقاد بأن العنف الرمزي الذي يمارسه النظام التعليمي لا علاقة له ببنية علاقات القوة؛ وذلك لأنها تقوم على فكرة أن التمدرس عملية محايدة ومشروعة؛ وإحدى الطرق التي تعتمد عليها في القيام بذلك هي تسهيل نوع من الحركية الاجتماعية المحدودة لعدد محدود من أعضاء الطبقات الدنيا، وما يقوي هذا الوهم هو التأكيد أن العمل الذي يقوم به المدرسون عملٌ «غير مُغرَضٍ» ومُترَفَعٌ عن المصالح ولا تحركه سوى المثل العليا للتربية والتعليم. وبذلك ينجح العنف الرمزي في فرض الجهل بأن البنية الاجتماعية يعاد إنتاجها بواسطة إعادة الإنتاج الثقافي.

نصل هنا إلى نقطة جوهرية في النظرية العامة للعنف الرمزي كما صاغها بورديو في كتابه (إعادة الإنتاج)، وهي إشكالية الاعتراف (reconnaissance) التي تخترق مجموع أعماله، بدءاً بأولى كتاباته الإثنوغرافية حول منطقة القبائل الجزائرية، إلى تأملاته لمفهوم «الاعتقاد في اللعبة» (illusio)، مروراً بمفهوم رأس المال الرمزي. وتكتسي مسألة الاعتراف في نسقه النظري أصالةً خاصةً تميزها عن مسألة المشروعية عند ماكس فيبر، وذلك بفعل ارتباطها بمفهوم الجهل (méconnaissance). يلعب الاعتراف والجهل دوراً جوهرياً في نجاح العنف الرمزي كأداة لإعادة إنتاج التفاوتات الاجتماعية من خلال إعادة الإنتاج الثقافي. فلكي يكون هناك عنفٌ رمزيٌّ لا بدّ أن يتحقق اعترافٌ

المهيمن عليهم (والمهيمنين أيضاً) بمشروعية الفعل البيداغوجي والعمل البيداغوجي، وكذا بمشروعية الثقافة المهيمنة، الشيء الذي يؤدي بالنتيجة إلى الاعتراف بمشروعية التفاوتات الاجتماعية وبكونها تشكّل جزءاً من «طبيعة الأشياء»؛ أي كونها أمراً طبيعياً. ومن نتائج هذا الاعتراف أن المهيمن عليهم (يعني أعضاء الطبقات الشعبية التي تشغل أدنى سلم التراتب الاجتماعي) يعترفون للمهيمنين ببعض الخصائص النوعية التي يعتقدون أنهم لا يتوافقون عليها هم أنفسهم. هكذا، يصبح المهيمن مهيماً بفضل الاعتراف الضمني للمهيمن عليه بأن المكانة التي يشغلها المهيمن جديرةً به (وجدير بها). ومن ثمّ يتم تبرير السلطة التي يحتكرها المهيمن دون الاضطرار إلى تأسيسها على براهين عقلانية أو متعالية.

إن موافقة المهيمن عليهم، بمعنى اعتقادهم بمشروعية العلاقات القائمة بينهم وبين المهيمنين، تُعدُّ في آن واحد شرطاً ونتيجةً للعنف الرمزي. يلاحظ بورديو في هذا السياق أن المهيمن عليهم يميلون إلى إدراك العالم الاجتماعي والمكانة التي يشغلونها فيه من خلال المقولات المعرفية الخاصة بالجماعة المهيمنة. وكنتيجة لذلك، يعترف المهيمن عليهم بالهيمنة التي يخضعون لها كأمر طبيعي ومشروع، ويجهلون التفاوت الذي تقوم عليه تلك الهيمنة. وارتباطاً بذلك، لكي ينجح العنف الرمزي في القيام بوظيفته، ينبغي أن يكون المهيمن عليهم على جهل بمبادئه وبالشروط التي تضمن فعاليته. وبعبارة أخرى، ينبغي أن يكون المهيمن عليهم جاهلين لواقعة أن السلطة التي تُمارسُ عليهم والثقافة التي تُفرض عليهم سلطةً وثقافةً اعتباريتين؛ أي لا تقومان على أية مبررات متعالية، كالحق الإلهي أو الاختلاف البيولوجي أو المواهب الطبيعية.

لكن، لكي تقوم المؤسسة المدرسية بوظيفة إعادة إنتاج علاقات الهيمنة، يجب أن تتميز بخاصيتين؛ يجب أن نعترف لها بنوع من الاستقلالية والتبعية النسبيتين إزاء الطبقات الاجتماعية التي تتحكم في عملية إعادة الإنتاج هذه؛

ذلك أن نظرية إعادة الإنتاج تركز على «مسلمة تعلن في نفس الآن عن الاستقلالية والتبعية النسبيتين للعلاقات الرمزية إزاء علاقات القوة» (Ibid: 18). تتمحور هذه المسلمة حول فكرتين؛ الأولى المستلهمة من التقليد الماركسي، تؤكد أن العلاقات الرمزية (ما تسميه الماركسية «الإيديولوجيا») تابعة لعلاقات القوة («الشروط المادية للوجود» أو «الاقتصاد» باللغة الماركسية) ومحددة بها. أمّا الفكرة الثانية، فإنها تركز على استقلالية تلك العلاقات الرمزية عن علاقات القوة، ويرى بورديو هذه الاستقلالية الشرط الضروري لكي تضيف العلاقات الرمزية قوتها لقوة علاقات القوة الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يعترف بورديو لماركس بأنه حدّد بشكل جيّد وظيفة الأنساق الرمزية (الإيديولوجيا) في شرعنة النظام القائم، لكنه يعيب عليه مغالاته في التركيز على دور البنيات التحتية (الشروط المادية للوجود) وإهماله لـ «الفعالية الواقعية للدعم الرمزي لعلاقات القوة الذي يتضمّنه اعتراف المهيمّن عليهم بمشروعية الهيمنة (Ibid: 19). ويلحّ بورديو، في مجرى نقده للتصور الماركسي، على الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها المؤسسة المدرسية، والتي بفضلها يحظى عملها البيداغوجي بالمشروعية التي تسمح له بتقنين الهيمنة التي يساهم في تقويتها (Ibid: 26). فالعنف الرمزي ينجح في تقنين علاقات القوة؛ لأنه مستقلٌّ عنها نسبياً، في الوقت نفسه الذي يعدُّ نتيجةً لتلك العلاقات. ويلحّ بورديو على الصفة المزدوجة للعلاقات الرمزية (الاستقلالية والتبعية) لكي يوضح الوظيفة المزدوجة التي تقوم بها؛ يجب أن تكون هذه العلاقات الرمزية (أي المدرسة) تابعةً لعلاقات القوة حتى تستطيع أن تفرض الثقافة المهيمنة كثقافةٍ مشروعةٍ، وبذلك ستكون قوتها مستمدةً من قوة علاقات القوة الطبيعية؛ ويجب عليها أن تكون في الآن ذاته مستقلةً عنها حتى تستطيع أن تخفي اعتبارية الثقافة المهيمنة. هكذا، إن وجود هيئة مهنية (هيئة التدريس) تدّعي، بحسن نية، أنها مستقلة عن مصالح البورجوازية، هو ما يمكن المؤسسة المدرسية من المساهمة في تخليد هذه المصالح بوساطة

آليات الانتقاء والإقصاء والتكرار القائمة على إيديولوجيا الأحقية والإنصاف والمساواة وتكافؤ الفرص.

لقد نجحت المؤسسة المدرسية في إخفاء دورها كأداة للحفاظ على النظام القائم بتفاوتاته الاجتماعية اعتماداً على إيديولوجيا «تكافؤ الفرص» و«الأحقية»؛ إذ تطرح المدرسة نفسها كأداة ديمقراطية توفر المعرفة لجميع التلاميذ على قدم المساواة، وأن النجاح المدرسي يبرره فحسب اختلاف القدرات العقلية بين التلاميذ. وقد أصبحت فكرة وجود تلاميذ «موهوبين» وآخرين «أقل موهبة» فكرة مسلماً بها من طرف جميع أعضاء التشكيلات الاجتماعية؛ لذا يجب مجازاة التلاميذ تبعاً لـ «قدراتهم العقلية». وترتبط تلك الفكرة بمبدأ «المدرسة الديمقراطية» التي تهدف إلى محاربة التفاوتات الاجتماعية بوساطة معيار «الأحقية». غير أن بورديو يعترض على مصداقية ذلك المبدأ، موضحاً أن النجاح المدرسي يتحدّد أساساً بـ «الإرث الثقافي» الموزّع بشكل غير متكافئ بين التلاميذ المنحدرين من الطبقات الشعبية وزملائهم المنحدرين من الطبقة البورجوازية. وتأتي «إيديولوجيا الموهبة» لتخفي واقع أن النجاح المدرسي يعود أساساً إلى الأصل الاجتماعي، حيث تؤكّد تلك الإيديولوجيا أن النجاح المدرسي نتيجةً للقدرات العقلية والفكرية الخاصة بالتلاميذ كأفراد. هكذا تجد الطبقات المحظوظة اجتماعياً في هذه الإيديولوجيا «التي يمكن أن ننعثها بالكاريزمية (مادامت تعلي من قيمة «النعمة» و«الموهبة») أداةً لشرعنة امتيازاتها الثقافية التي يتم بذلك تحويلها من إرث اجتماعي إلى نعمة فردية أو إلى أحقية خاصة (Ibid: 106-107). الفكرة نفسها يحلّلها بورديو في مقال «عنصرية الذكاء» الذي يدين فيه التمييز بين تلاميذ الطبقات الشعبية وتلاميذ الطبقة البورجوازية على أساس «مستوى الذكاء» والمواهب الطبيعية؛ إذ يلاحظ بورديو أن «عنصرية الذكاء عنصرية تمارسها الطبقة المهيمنة» (Bourdieu, 1980b: 264)، وأن إعادة إنتاج الطبقة المهيمنة تتوقّف على «نقل رأس المال الثقافي» (Ibid.) من الأسر إلى أبنائها.

2- الامتياز الثقافي للورثة أمام المدرسة :

يولي بورديو أهمية بالغة لمسألة الإرث ونقله في إعادة الإنتاج الاجتماعي. ويستعمل بورديو مفهوم الإرث بمعنى واسع؛ فبالإضافة إلى رأس المال الاقتصادي، يرث الفاعلون أسماء أسرهم، ورأسمالاتهم ثقافياً، وشبكة من العلاقات... إلخ. ويهتم بورديو أكثر بالاستعدادات الثقافية التي يتم نقلها داخل الأسرة.

يشير جوردان ونولان في مقالهما (الإرث ونقله في سوسولوجيا بيير بورديو) (Jourdain & Naulin, 2011)، والذي نعتمد عليه هنا لبيان أهمية «الإرث الثقافي» في إعادة الإنتاج الاجتماعي، إلى أن نقل الإرث في المجتمعات قبل رأسمالية يتم عن طريق الاستراتيجيات الزوجية، بينما يتم في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة بوساطة الاستراتيجيات المدرسية. وبالفعل، أصبحت المدرسة هيئة أساسية لإسناد المواقع الاجتماعية، إلا أنها تستند في ذلك إلى الاستعدادات الثقافية الموروثة التي تنقلها الأسر إلى أبنائها.

درس بورديو في خمسينيات وستينيات القرن العشرين الاستراتيجيات التي تتبناها المجتمعات «قبل رأسمالية» (القبائل الجزائرية والبيارن الفرنسية) من أجل نقل إرثها من جيل إلى جيل دون أن يتعرض للفتت؛ ولاحظ بورديو أن أهم تلك الاستراتيجيات كانت تتمثل في الممارسات الزوجية. يتحدث بورديو في فصل (الأرض والاستراتيجيات الزوجية) من كتاب (الحس العملي) عن الطريقة التي كانت تنقل بها الأسر البيارنية إرثها الاقتصادي (الأرض) إلى أبنائها من دون أن يتم تقسيمه بهدف الحفاظ على مكانتها الاجتماعية والاقتصادية. وتتمثل تلك الطريقة في استراتيجيات زوجية تقوم على مجموعة من القواعد التي تهدف إلى الحيلولة دون تقسيم الإرث؛ أول هذه القواعد هي حق الابن البكر (droit d'ainesse)، حيث يحق للابن البكر (الذكر) أن يرث وحده مجموع ممتلكات العائلة (الأرض والبيت)، ومقابل

تنازلهم عن حقهم في هذه الممتلكات، يقسم الإخوان الآخرون (والأخوات) مع أخيهم الأكبر بالتساوي الإرث الذي يتحوّل إلى نقد، وتشكّل حصة كل واحدٍ مَهْرَةً. ولا يحق للابن البكر أن يتزوج فتاة ذات مهر كبير جداً خوفاً من تهديد بنية علاقات القوة المنزلية، لكن لا يحق له في الوقت نفسه أن يتزوج فتاة تنتمي لموقع اجتماعي أقل من موقعه؛ لأن الزواج غير الموفق غير مقبول من طرف العائلة. هكذا، إنّ قواعد الحفاظ على الإرث تشجع على الزيجات بين عائلات تنتمي للمرتبة الاقتصادية نفسها. وبهذا المعنى، إنّ الاستراتيجيات الزوجية تهدف إلى إعادة إنتاج المواقع الاجتماعية للعائلات في المجتمعات التقليدية، ومن ثمّ إلى تخليد نظام التراتب الاجتماعي القائم.

حاول بورديو في كتابه (رقصة العزّاب) (Bourdieu, 2002a)، الذي يضم ثلاثة نصوص كتبها في (1962م) و(1972م) و(1989م)، تحليل أزمة المجتمع البيارني الذي أصبح يعاني من مشكلة عزوبة الأبناء. فقد أثّرت العزوبة بقوة على نقل الإرث؛ نظراً لأن هؤلاء الأبناء، الذين تعود إليهم الأرض حسب القانون الجاري به العمل، لم يعد لهم أطفال ومن ثمّ لا وريث لهم. يحلل بورديو هذه الظاهرة كنتيجة لقلب نسق التبادلات الزوجية. ويرتبط هذا النسق نفسه بتغير القيم الذي أصبح يميّز مجتمعاً يخضع للتمدين ويقبّل من قيمة العمل الزراعي؛ «إن انحلال السلطة الأبوية والانفتاح على قيم جديدة سحّباً من العائلة دورها كوسيط في عقد الزيجات» (Ibid: 64). وبذلك، إن الاستراتيجيات الزوجية التي كانت سائدة سابقاً في عملية نقل الإرث والحفاظ على الموقع الاجتماعي غابت عن المجتمعات المعاصرة.

إن معظم المجتمعات معتادة على صورة الفتاة العانس؛ المرأة «التي فاتها القطار» حسب العبارة المستعملة في لغات عديدة، لكن بورديو يدعونا إلى التفكير قليلاً في مقابلها الذكر، وكيف يمكن فهم وضعيته سوسولوجياً. إن الصورة التي يرسمها هي صورة رجل عالق منذ صغر سنه في شبكة مكوّنة من الولاء للإرث العائلي وللسلطة الأبوية ولأشكال تقليدية من الذكورة،

لكنها ترتبط كلها بعالم اقتصادي واجتماعي وأسري مفقود؛ إنه رجل لا يمكنه أن يتزوج امرأةً حديثةً. إن صورة رجلٍ كهلٍ، يضع يديه خلف ظهره، ينظر بأسى وحنين إلى جيرانه الشباب وهم يرقصون، وغير قادر تقريباً على الالتحاق بحلقة الراقصين، تُصوّرُ إلى حد ما قَدَرَ الحياة القروية الفرنسية نفسها وقد التف حولها عالمٌ متجه نحو التحديث والانفتاح.

هذا الدور الذي كانت تقوم به الأسرة في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي أصبحت تقوم به المدرسة؛ إذ أصبحت الدولة هي الهيئة التي «تنظّم» مركز وتوزيع مختلف أنواع الرساميل؛ الاقتصادي والثقافي والرمزي، وأدت بالتالي إلى تغيير استراتيجيات إعادة الإنتاج» (Bourdieu, 1994b: 9). هكذا تحقق «الانتقال من منطق الملكي لـ "بيت الملك"، القائم على نمط إعادة إنتاج أسري، إلى المنطق البيروقراطي للمصلحة العليا للدولة، القائم على إعادة الإنتاج المدرسي» (Ibid: 10)؛ فأصبحت الشهادة المدرسية رسماً للدخول، وأصبح امتلاكها ضرورياً لشرعنة موقع مهيمٍ. هكذا أصبح لزاماً على الفئات الاجتماعية التي تحتل مراتب اجتماعية عليا أن تتوافر على شواهد لإضفاء المشروعية على موقعها في البنية الاجتماعية. وبذلك «فقدت الأسرة التحكم في اختيار الخلف وسلطة تعيين الورثة» (Ibid.)، وانتقلت هذه السلطة إلى المدرسة.

يرى بورديو أن «إحدى أعمق المسائل المتعلقة بالعالم الاجتماعي هي مسألة معرفة لماذا وكيف يستمر هذا العالم. كيف يستمر في الوجود، كيف يخلد النظام الاجتماعي؛ أي مجموع علاقات النظام التي تكونه» (Ibid: 3). وقد وجد بورديو جواباً لهذا السؤال في المؤسسة المدرسية التي تعدُّ إحدى أهم الهيئات التي تقوم بإعادة إنتاج النظام الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة. إن الجماعات الاجتماعية تمتلك موارد مادية ورمزية، وتطبق استراتيجيات فعّالة لتسيير نقل هذه الموارد من جيل إلى جيل. ويعدُّ الاهتمام بتوريث الأسر لرأسمالها الثقافي لأبنائها أداةً أساسيةً في علم اجتماع التربية؛

ذلك أن المدرسة أصبحت في المجتمعات المعاصرة أهم أداة لإعادة إنتاج الطبقات الاجتماعية. وقد سمح هذا الاهتمام لبورديو بمعارضة التصور الليبرالي المتفائل للمدرسة كأداة للمساواة والحركة الاجتماعية.

وبالفعل، تنقل الطبقات الاجتماعية المزودة بأكثر حجم من رأس المال الثقافي إلى أبنائها مجموعة من المعارف والمهارات الحياتية والأذواق والعادات الفكرية التي تثنمها المدرسة، لكنها تنسبها إلى «المواهب» الفطرية الخاصة بالتلاميذ الأفراد. إن هناك تقارباً بين هابتوس الطبقات المهيمنة ومتطلبات المدرسة، بمعنى أن المدرسين يشغلون مكانة مهيمنة عليها (دنيا) ضمن الطبقة المهيمنة (العليا) لكونهم ينتمون إلى شريحة البورجوازية الصغيرة؛ ولذلك إنهم يُثمنون، عن وعي أو عن غير وعي، الثقافة العالمية التي تمتلكها الطبقة البورجوازية بمختلف شرائحها. هكذا تخفي ممارساتهم ما يدين به النجاح المدرسي للأصل الاجتماعي أو للعمل الشاق، مقدمة هذا النجاح نتيجةً للقدرات العقلية الفطرية للتلاميذ (الموهبة).

يؤكد بورديو أن الاحتمالات الموضوعية للنجاح المدرسي تتوقف على الأصل الاجتماعي، ولا سيما رأس المال الموروث عنه. وبموازاة ذلك، يحتاج بورديو ضد ما يسميه «وهم الأحيّة»؛ فالمؤسسات المدرسية تضمن الامتياز لرأس المال الثقافي الخاص بالطبقات المهيمنة والذي يعدُّ شاهداً على مواهب أبنائها وأحقيتهم في النجاح. إن المتمدرسين والفاعلين التربويين يرجعون الفروق المدرسية إلى اختلافات «الموهبة الفردية»؛ وذلك لأن المؤسسة المدرسية تحوّل الاختلافات الاجتماعية (المواقع الاجتماعية المحددة بحجم الرساميل المتوافر عليها) إلى اختلافات طبيعية (المواهب والقدرات العقلية والذكاء)، مُقنعة واقعة أن القدرات التي تقاس بالمعايير المدرسية لا ترجع إلى «مواهب» طبيعية، وإنما إلى «التوافق الكبير إلى هذا الحد أو ذاك بين العادات الثقافية لطبقة معينة ومتطلبات النظام التعليمي أو المعايير التي تحدد النجاح فيه» (Bourdieu et Passeron, 1964: 37).

تحظى العملية التربوية بمشروعيتها من خلال استنادها إلى إيديولوجيا تكافؤ الفرص والاستحقاق، وما دامت المدرسة قد رسّخت في نفوس المتمدرسين الاعتبار الثقافيّ المهيمن، فمن الطبيعي، حسب بورديو، أن يتحدد النجاح المدرسي من خلال هذا الاعتبار الثقافي. وبعبارة أبسط، ما دامت الثقافة التي تُلقَّنها المدرسة للتلاميذ هي ثقافة الطبقة المهيمنة، ما يعني أن الثقافة المدرسية تتطابق مع ثقافة الطبقة المهيمنة، فإن أكبر قدرٍ من حظوظ النجاح في المدرسة يعود إلى التلاميذ الذين يمتلكون هذه الثقافة أكثر من غيرهم؛ إن التلاميذ الذين تقوّي فيهم تنشئتهم الأسرية المستوى الملائم لرأس المال الثقافي المطلوب يتوفرون على حظوظ نجاح مدرسي يفوق حجمها الحظوظ التي يملكها المتمدرسون الذين يقيمون علاقة تباعد مع الاعتبار الثقافي. وهذا ما يقصده بورديو عندما يقول: إن إعادة الإنتاج الثقافي تعيد إنتاج العلاقات الطبقية غير المتكافئة في البنية الاجتماعية.

يوضح بورديو علاقة الاستعدادات الثقافية الموروثة عن الأسرة بالنجاح المدرسي في كتاب (الورثة) الذي يستند إلى مجموعة من الإحصاءات التي تسلط الضوء على أهمية الأصل الاجتماعي في بلوغ مستوى الدراسات العليا؛ «إن حظوظ ابن إطارٍ عالٍ في ولوج الجامعة تفوق حظوظ ابن عامل زراعي بثمانين مرة، وحظوظ ابن عامل صناعي بأربعين مرة؛ وتفوق هذه الحظوظ حظوظ ابن إطار متوسط بالضعف» (Bourdieu et Passeron, 1964: 21-14). وتتجسد اللامساواة المدرسية في أشكال مختلفة من النتائج؛ «الإقصاء» و«النفي» إلى التخصصات الأقل قيمة، و«التأخر أو التوقف» الذي يعني التكرار قبل أو بعد الدراسات الجامعية. وفي الحالات الثلاث، يكون الأصل الاجتماعي هو العامل الأكثر تحديداً للتمايزات التي يبدو فيها الأبناء المنحدرون من الطبقات الشعبية كطُرح للمؤسسة المدرسية. يُبيّن كتاب (الورثة) أن علاقة التفاوتات الاجتماعية بالنجاح المدرسي لا تتوقف على اختلاف الرساميل الاقتصادية بقدر ما تتوقف على اختلاف الاستعدادات

الثقافية، حيث يسَلط الكتابُ الضوءَ على «الامتياز الثقافي» الذي يتمتّع به الطلبة المنحدرون من الطبقات الميسورة (الورثة). ولتفسير هذه الظاهرة، صاغ بورديو مفهوم «رأس المال الثقافي» الذي يعني اللغة العالمية والمعارف الثقافية والقدرة على تثمين الأعمال التي تنتجها «الثقافة العالمية»، كالمسرح والموسيقا الكلاسيكية والرسم وارتياح المتاحف وإتقان اللغة اللاتينية... إلخ. وبيّنت الإحصاءاتُ أن رأس المال الثقافي يتزايد كلما ارتفعنا في سلم التراتب الاجتماعي، ما يعني أن أبناء الطبقات العليا يرثون عن أسرهم هذه المعارف الثقافية. ويعدّ بورديو هذه المعارف الثقافية الموروثة عن الأسرة «امتيازاً ثقافياً»؛ نظراً لأنها تكون أكثر تطابقاً مع الثقافة التي تروّجها المؤسسة المدرسية، علماً أن أبناء الطبقات الشعبية لا يحظون بهذا الامتياز الثقافي؛ لأن أسرهم لا تتوافر على هذه المعارف التي تثنمها المؤسسة المدرسية. وكنتيجة لذلك، إنهم يتقنون بشكل ضعيف جداً اللغة المدرسية التي هي ليست «سوى اللغة الأم للأطفال المنحدرين من الطبقات المثقفة» (Bourdieu, 1966a: 395).

هكذا استطاع بورديو في كتابه (الورثة) أن يبيّن، انطلاقاً من إحصائيات وتحليلات دقيقة، تهافت فكرة المدرسة الديمقراطية. فقد أظهرت هيمنة أبناء الطبقات المحظوظة ثقافياً على التعليم العالي كيف تلعب المدرسة دور آلية للانتقاء الاجتماعي؛ فبينما يصل إلى الجامعة أبناء الأوساط التي تتمتّع برأسمال ثقافي كبير، يخضع أبناء الطبقات الشعبية لـ «عملية انتقاء مضاعفة». ولأن أبناء الطبقات العليا «يرثون» عن أوساطهم الأسرية الاستعدادات الثقافية التي تثنمها المدرسة، ومن ثمّ يمكنهم استثمارها في أنشطتهم المدرسية، يكون أبناء الطبقات الدنيا ملزمين ببذل مجهود أكبر إن أرادوا امتلاك استعدادات ثقافية أكبر من تلك التي يمتلكها زملاؤهم ذوو «الامتياز الثقافي». علاوةً على ذلك، تتوقف الاتجاهات إزاء المدرسة والثقافة المدرسية في جزء كبير منها على النسق القيمي الخاص بالطبقات الاجتماعية والشرائح

المكوّنة لها؛ فالاختيارات المتعلقة بالتوجيه ومتابعة الدراسة تبدو كاستدماج للقدّر المخصّص لجماعة الانتماء. إن أبناء الطبقة العمالية يحدّون من طموحاتهم؛ لأن هابتوس الطبقات العليا الذي يولّد لديها شعوراً بقبول النظام التعليمي المشروع يُقلّل من حظوظهم في النجاح؛ وذلك بجعلهم يمتنعون عن الرغبة في بلوغ مستويات تعليمية عليا («هذا ليس مخصّصاً لأمثالنا»). وبالمقابل، إن البورجوازيين الصغار يشجعون أبناءهم على بذل أكبر قدر من الجهد المدرسي وملاحقة هدف الارتقاء الاجتماعي الذي يبدو لهم ممكناً وقابلاً للتحقيق، الأمر الذي لا ينطبق على الطبقات الشعبية.

زد على ذلك أن الميل إلى الاستثمار في النظام التعليمي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بامتلاك رأس المال الثقافي؛ فالشريحة التي تمتلك رأسماً ثقافياً كبيراً في الطبقة المتوسطة، كالمعلمين مثلاً، لهم ميلٌ إلى الاستثمار في المدرسة أقوى من ميل الشرائح التي تتوافر على رأسمال اقتصادي كبير ورأسمال ثقافي أقل، كأرباب المصانع والتجار الكبار. فالمدرسة تشكل بالنسبة لأعضاء الشريحة الأولى «رافعة» لتحقيق ارتقاء اجتماعيٍّ محتملٍ، بينما تمثل بالنسبة لأعضاء الشريحة الثانية وسيلةً للحفاظ على موقع اجتماعي، حيث ينبغي للمدرسة أن تزوّد أبناءهم بالكفاءات الضرورية لتدبير رأس المال الذي سيرثونه تدبيراً جيداً. وقد لخص علاقة الطبقات الاجتماعية بالمدرسة كما يأتي: «إن الاستعدادات لاستعمال المدرسة والاستعدادات المسبقة للنجاح فيها يتوقف، كما سبق أن رأينا ذلك، على الحظوظ الموضوعية لاستعمالها والنجاح فيها، الخاصة بمختلف الطبقات الاجتماعية؛ وتمثل هذه الاستعدادات والاستعدادات المسبقة بدورها أحد أهمّ عوامل تخليد بنية الحظوظ المدرسية كتمظهرٍ قابلٍ للإدراك موضوعياً للعلاقات القائمة بين النظام التعليمي وبنية العلاقات الطبقيّة. إن الاستعدادات والاستعدادات المسبقة السلبية نفسها التي تؤدي إلى الإقصاء الذاتي، كتحقير الذات وتبخيس قيمة المدرسة وعقوباتها أو الاستسلام للفشل أو الإقصاء، يمكن

فهمها كاستباقٍ لآواعٍ للعقوبات التي تحتفظ بها المدرسة موضوعياً للطبقات المهيمن عليها» (Bourdieu & Passeron, 1970: 245-246). هكذا، إن أعضاء الطبقات المهيمن عليها يقيمون مع المؤسسة المدرسية (وثقافتها) علاقةً تختلف عن تلك التي تقيمها معها الطبقة المهيمنة بفعل اختلاف هابتوساتها الطبقيّة؛ فهابتوس كل طبقةٍ يُولّدُه الموقعُ الذي تشغله هذه الأخيرة في بنية علاقات القوة الاجتماعية؛ أي في «البنيات الموضوعية» الاجتماعية، كما تولّدُه توقعاتهم الذاتية المختلفة لاحتمالات الموضوعية المرتبطة بمواقعهم الطبقيّة الخاصة.

إلا أن هذه الفروق بين الشرائح الاجتماعية فيما يتعلّق بعلاقتها بالمؤسسة المدرسية يجب ألا تخفي عنا واقعة أن هناك إعادة إنتاج ثقافية مزدوجة لمشروعية الهيمنة؛ أولاً كعملية تربوية مشروعة قائمة على فكرة الأحقيّة المدرسية؛ وثانياً كنسقٍ من المواقع الطبقيّة المشروعة، وتوجد داخل هذا النسق علاقةٌ وثيقةٌ بين النخبة الثقافية والنخبة الاقتصادية. ويضيف بورديو أن التوافق المثالي بين أعضاء النخبتين يساهم في ترسيخ مشروعية تفوقهم (مكانتهم العليا)، كما أن انتماء أعضاء النخبة الاقتصادية إلى النخبة الثقافية يسمح لهيمنتهم بأن تكون مبرّرةً مادامت قائمة على تفوق مؤهلاتهم الفكرية. ومن جهة أخرى، كون أعضاء النخبة الثقافية لا ينتمون للنخبة الاقتصادية، أو العكس، يُنظرُ إليه كدليل على أن النظام التعليمي يقوم على الإنصاف والاستحقاق، وعلى أنه يمكن لكل فرد يتوافر على «الموهبة» أن ينجح فيه بغض النظر عن أصله الاجتماعي.

يُجمِلُ بورديو العلاقات التي تقيمها الطبقات الاجتماعية مع المؤسسة المدرسية في ثلاث (1: Jourdain & Naulin, 2011):

- إن الامتياز الثقافي الذي يحظى به الطلبة المنحدرون من الطبقات العليا يسمح لهم بإقامة علاقة حرّة مع الثقافة المدرسية: «هكذا، إن الوقاحة التهكمية أو الأناقة الرفيعة أو المكانة الاجتماعية الآمنة التي تضمن السلاسة

أو تكلف السلاسة تعود دوماً تقريباً إلى الطلبة المنحدرين من الطبقات العليا التي تكون فيها هذه الأساليب علامةً على الانتماء إلى النخبة» (Bourdieu et Passeron, 1964: 34). فضلاً عن ذلك، إن علاقة أبناء الطبقات المحظوظة ثقافياً مع الثقافة المدرسية علاقةً تباعد. هذه المفارقة تفسرها المسلّمة الضمنية للمؤسسة المدرسية التي مؤداها أن الثقافة الأصيلة لا تتمثل فحسب فيما يتم نقله من معارف؛ بل أيضاً في معرفة كيفية الابتعاد عن المعرفة المدرسية وإبداء نوع من السلاسة أو السهولة اللغوية والسلوكية التي تعدُّ علامةً على «تمايز» الطبقات الاجتماعية المهيمنة.

- أما بالنسبة لأبناء الفلاحين والمستخدمين والتجار الصغار، الذين لا يقيمون علاقة تقارب مع الثقافة التي تفضّلها المدرسة، فإن «اكتساب الثقافة المدرسية يكون بمثابة ثقاف» (Ibid: 37)؛ بمعنى أن هذا الاكتساب يتطلب منهم الابتعاد عن ثقافتهم الأصلية بهدف التشبّع بمعايير وقيم المدرسة.

- لا يختلف أبناء الطبقات المتوسطة عن أبناء الطبقات الدنيا بقدرتهم على استيعاب الثقافة المدرسية بسهولة؛ بل برغبتهم في استيعابها؛ ذلك أن «إرادة ثقافية حسنة» قائمة على الانخراط الكلي في قيم المدرسة، يتم نقلها داخل أسر البورجوازية الصغيرة التي تسعى إلى تحقيق النجاح الاجتماعي بوساطة النجاح المدرسي.

يمكن أن نلخص تصوّر بورديو الأوّل للعنف الرمزي، الذي ضمنه أساساً كتاب (إعادة الإنتاج)، كما يأتي: إن العنف الرمزي هو العملية التي بوساطتها تحوّل المدرسة علاقات القوة القائمة بين الطبقات الاجتماعية إلى علاقات معني محايدة، بمعنى ليس لها أيُّ هدفٍ إيديولوجي أو اجتماعي، وإنما تهدف فحسب إلى العملية التربوية ذاتها. ولأن هذه المعاني والدلالات التي تنقلها المدرسة تقدّمها هذه الأخيرة على غير حقيقتها (أي كمعارف خاصة بثقافة الطبقة المهيمنة)، فإنها تضمن إعادة إنتاج هيمنة الطبقة العليا (البورجوازية) على طبقات أخرى (الشعبية والمتوسطة) من خلال إقناع

المتدرسين أن الفوارق الاجتماعية واختلاف المواقع الطبيعية فوارق طبيعية ومشروعة. هكذا، إن وظيفة هذا «الفرض لمعانٍ اعتبارية بواسطة سلطة اعتبارية» (Bourdieu & Passeron, 1970: 19) هي الحفاظ على إعادة الإنتاج المستمرة للنظام القائم على التفاوتات الاجتماعية.

كما يمكن أن نجمل خصائص العنف الرمزي، كما قدمه بورديو في تعريفه الأول، في السمات الخمس التي قدمها إيمانويل تيراي (Terray, 1996):

1- إنه عنفٌ خفيٌّ، يتم بالأساس بواسطة اللغة، وعموماً بواسطة، وفي التمثيلات. إن العنف الرمزي «الذي، كما يوحي بذلك اسمه، لا يُخْتَزَلُ أبداً في فرض بالقوة [...] لا يمكن أن يُنتَجَ مفعوله الخاص (الرمزي الخالص) إلا إذا كان يُمارَسُ داخل علاقة تواصل» (Bourdieu et Passeron, 1970: 21)، علماً أن «علاقات التواصل بامتياز، أي التبادلات اللغوية، تمثل أيضاً علاقات سلطة رمزية تتحَيَّن فيها علاقات القوة بين المتكلمين أو جماعتهم الخاصة» (Bourdieu, 1980a: 14).

2- إنه يقوم على الجهل بالعنف الذي أنتجه (الجهل بعلاقات القوة التي تقوم عليها قوته)؛ ذلك أن العنف الرمزي يقوم «في آخر المطاف على علاقات القوة بين الجماعات أو الطبقات المكونة للتشكيلة الاجتماعية التي يُمارَس فيها» (Bourdieu et Passeron, 1970: 24). كما يقوم العنف الرمزي على الاعتراف؛ أي على الجهل بالعنف الذي يُمارَس بواسطته» (Bourdieu, 1987: 191)؛ «ترتكز الهيمنة الرمزية [...] على الجهل، وبالتالي على الاعتراف بالمبادئ التي تُمارَسُ بواسطتها» (Bourdieu, 1994a: 187).

3- يفرض العنف الرمزي ثلاثة أشكالٍ من الاعتبار؛ اعتبار سلطة مفروضة، واعتباط ثقافةٍ مرسخة، واعتباط نمط الفرض: «إن كلَّ فعلٍ بيداغوجي يمثل موضوعياً عنفاً رمزياً كفرض اعتباري ثقافي بواسطة سلطة اعتبارية» (Bourdieu et Passeron, 1970: 19-20). ونذكر القارئ هنا أن كلمة «اعتباطي» يعني بها بورديو أن تلك السلطة أو الثقافة أو طريقة الفرض

غير مبررة بـ «طبيعة الأشياء» أو بـ «طبيعة بشرية». فالقول مثلاً: إن ثقافة الطبقة البورجوازية المهيمنة ثقافة اعتباطية؛ يعني أنه ليس هناك سبب أنطولوجي أو روحي أو طبيعي يجعل منها أفضل الثقافات. إن دور العنف الرمزي هو إنكار هذا الاعتباط؛ أي إخفاؤه.

4- باعتباره عنفاً مقنّعاً، فإنه لا يُمارَسُ بوساطة اللغة فحسب، وإنما أيضاً بوساطة الحركات (حركات الطقوس الدينية أو الدنيوية) (Bourdieu, 1982a: 20) والأشياء (مثلاً التعليمات الصامته التي تصدرها بعض الفضاءات المعمارية). وعموماً، يتعلق الأمر بإخفاء علاقات القوة وشرعيتها من خلال إضفاء الصفة الطبيعية عليها. فالعنف الرمزي يؤدي إلى تخليد الهيمنة من خلال إخفاء منشئها؛ «إن عدم تذكر النشأة، الذي يُعبّرُ عن نفسه في الوهم الساذج المتمثل في أن الأمور كانت "دوماً هكذا" والذي يعبر عن نفسه أيضاً في الاستعمالات الجوهرانية لفكرة اللاشعور الثقافي، يمكن أن يؤدي إلى تخليد وبالتالي إلى "إضفاء السمة الطبيعية" على العلاقات الدالة التي هي من إنتاج التاريخ» (Bourdieu et Passeron, 1970: 23).

5- إن العنف الرمزي، كتكملة لعلاقات القوة، يضيف قوته الخاصة لعلاقات القوة، حيث إن هذه القوة الخاصة لا تصدر عن أفكار ولا عن كلمات ولا عن الأفراد، وإنما عن الهابتوسات التي ينتجها العنف الرمزي والتي تعدُّ شرطاً لفعالية هذا الأخير: «إن الهابتوس هو القوة الفطرية، الطاقة الكامنة، القوة النائمة، التي يستمد منها العنف الرمزي فعاليته، ولاسيما العنف الرمزي الذي يمارس من خلال الأقوال الإنجازية» (Bourdieu, 1997: 202).

III- العنف الرمزي والهيمنة الذكورية:

في الجزء السابق من هذا الفصل، عرضنا نظرية العنف الرمزي كما شيدها بيير بورديو من خلال دراساته لدور المؤسسة المدرسية في تخليد التفاوتات الاجتماعية، وبيننا كيف يشتغل العنف الرمزي كآلية لفرض الثقافة

البورجوازية ثقافةً مشروعاً، مع إخفاء واقعة أنها ثقافة مفروضة بشكل اعتباطي، وأن النجاح المدرسي لا يعود إلى الأصل الاجتماعي للمتمدرسين. ولاستكمال شرح نظرية العنف الرمزي البورديوية سنقدم في هذا الجزء تشريحاً لتصوير بورديو للطرق التي يساهم بها العنف الرمزي في إرساء الهيمنة الذكورية والحفاظ عليها. وقسمنا هذا الجزء إلى أربعة أقسام؛ سنتحدث في قسمه الأول عن اهتمام بورديو بموضوع النوع في السياق العام لنظريته المتعلقة بالأنساق الرمزية، وعلى وجه التحديد بالنسبة لنظرية العنف الرمزي التي تشكل موضوع هذا الفصل؛ وفي القسم الثاني سنعالج كيف يتم البناء الاجتماعي للنوع من خلال إضفاء السمة الطبيعية على الفروق الاجتماعية بين الرجال والنساء، وكذا من خلال تحويل الهيمنة إلى استعدادات جسدية راسخة؛ وسنسلط في القسم الثالث الضوء على المكانة التي تشغلها المرأة في اقتصاد التبادلات الرمزية اعتماداً على دراسة بورديو للأنساق الرمزية في المجتمع القبائلي بالجزائر. أمّا القسم الأخير، فسنحاول أن نبرز فيه الخصائص المكوّنة لـ «الرجولة»؛ أي خصائص «الرجل الحقيقي» كما تقدمه التمثيلات الجماعية، والثنى الذي يجب أن يؤديه الرجال مقابل الحفاظ على مكانة الهيمنة التي يشغلونها في علاقة رجال/نساء.

1- الهيمنة الذكورية في سياق نظرية العنف الرمزي:

يرجع اهتمام بورديو بموضوع النوع إلى كتاباته الأولى؛ ففي كتابه (مجمل نظرية للممارسة) وضّح كيف أن التقسيم الصارم للعمل بين الرجال والنساء في المجتمع القبائلي هو العامل الأساسي في بناء الرؤية للعالم المتميزة جنسياً، وهو الموضوع الذي عالجه أيضاً في (الحس العملي). كما يمكن العثور على مقاطع تتحدث عن العلاقات بين الرجال والنساء في كتابي (التمييز) و(نبالة الدولة). ويشير بورديو نفسه في كتاب (الهيمنة الذكورية) إلى أن هذا الكتاب يعدُّ «مناسبةً لتوضيح ودعم وتصحيح آرائه السابقة في نفس الموضوع» (Bourdieu, 1998a: 1).

لكن معالجة بورديو لموضوع النوع بصورة نسقية ومعتمقة عرفت انطلاقها الفعلية في مقال له غير منشور يعود لسنة (1989م) يحمل عنوان «البناء الاجتماعي للتّوع» (Bourdieu, 1989b)، انطلق فيه من مسلّمة أن الرجل والمرأة يشكلان في الواقع جماعتين اجتماعيتين، وحلّل فيه العلاقات الاجتماعية القائمة بين مُهيمن ومُهيمن عليه (Moi, 1991: 1029). وطور هذا التحليل في مقال (الهيمنة الذكورية) الذي نشره سنة (1990م) في مجلته أعمال البحث في العلوم الاجتماعية (Bourdieu, 1990). كما خصّصت هذه المجلة، التي كان يديرها بورديو منذ عام 1975م إلى وفاته، عدديّن خاصّين لقضايا الاختلاف الجنسي (ARSS, N° 83 et 84, juin et septembre 1990). ويعدّ كتاب (الهيمنة الذكورية) تطويراً للمقال الذي يحمل العنوان نفسه.

يسجل بورديو منذ مطلع كتابه أن إشكالية «الهيمنة الذكورية» تدخل في صميم تفكيره: «رأيت دوماً في الهيمنة الذكورية، وفي طريقة فرضها وتحملها، المثالَ بامتياز لهذا الخضوع المفارق؛ أي مفعول ما أسميه العنف الرمزي، العنف الناعم، الذي لا يشعر به ولا يراه ضحاياه أنفسهم، العنف الذي يُمارَس أساساً بواسطة الأدوات الرمزية الخالصة للتواصل والمعرفة، أو على وجه الدقة بواسطة الأدوات الرمزية للجهل والاعتراف، أو بواسطة الشعور كحد أقصى» (Bourdieu, 1998a: 11-12).

هكذا ليست الهيمنة الذكورية مجرد «مثال» للهيمنة؛ بل إنها «براداييم (وفي الغالب نموذج ورهان) كلّ هيمنة» (Bourdieu, 1990: 30-31)؛ لأنها تندرج في قلب تحليله العام لإعادة إنتاج «نظام العالم» التي تمثل «مثالها بامتياز» (Bourdieu, 1998a: 7). لهذا يلاحظ قارئ كتاب (الهيمنة الذكورية) أن بورديو اعتمد على ثلاث مرجعيات أساسية: دراساته الإثنولوجية للاشعور المتمركز حول الذكورة في منطقة القبائل الجزائرية؛ ودراساته التجريبية السوسولوجية للثقافة والتربية والذوق والرياضة والسياسة وغيرها؛ وروايات

فيرجينيا وولف. وطبّق بورديو في هذا المؤلف منهجَ البحث الذي طبقه في تلك الدراسات السابقة، وهذا ما يوضّحه بورديو منذ بداية كتابه؛ «دون شك، لم أكن لأواجه موضوعاً بهذا القدر من الصعوبة لو لم أكن قد تدرّبت عليه من قبل بمنطقٍ بحثي برّمته» (Ibid: 9). هذا المنطق طبعاً هو المنطق الذي يربط بقوة بين العنف الرمزي وهذه المشكلة المركزية للفلسفة السياسية التي يسميها بورديو «مفارقة الدوكسا» والمتمثلة أساساً في واقعة أن «نظام العالم القائم، بمعانيه ذات الاتجاه الواحد واتجاهاته الممنوعة، بواجباته وعقوباته، يحظى عموماً بالاحترام» (Ibid: 7). وبذلك، إن العنف الرمزي الذي تتضمنه الهيمنة الذكورية يشكل جزءاً لا يتجزأ من أشكال الظلم «العادية بشكل رائع»، المجهولة بما هي ظلم أو عنف، والتي تُنتج وتعيد إنتاج ذاتها بطريقة مكررة في مجموع مستويات العالم الاجتماعي.

إن ما يجعل من الهيمنة الذكورية، في رأي بورديو، الشكل الرمزيّ الأنموذجي للهيمنة هو كونها تتميز بالامتداد والعرضية، حيث تلامس مختلف مجالات الأنشطة الاجتماعية. فالعنف الذي يُمارس على النساء ليس عنفاً جسدياً فحسب (العنف الزوجي مثلاً)، ولا اقتصادياً فحسب (تبعية النساء المادية للرجال)؛ بل إنه من إنتاج مبادئ الإدراك والفهم التي تُعدّ نفسها نتاجاً لعلاقة الهيمنة والتي تُرسّخ بوساطة مجموعة من البنيات التي تُمأسسها وتحافظ عليها، كالأُسرة والمدرسة والدولة والكنيسة والإدارة والمقاولة والمؤسسات السياسية... إلخ؛ «يبدو بالفعل أنه إذا كانت الوحدة المنزلية تمثل أحد الأماكن التي تتمظهر فيها الهيمنة الذكورية بالشكل الأكثر يقيناً ووضوحاً (وليس فقط من خلال اللجوء إلى العنف المادي)، فإن مبدأ تخليد علاقات القوة المادية والرمزية التي تُمارس في البيت يوجد أساساً خارج هذه الوحدة؛ أي في مؤسسات الكنيسة والمدرسة والدولة وفي أنشطتها السياسية الخالصة، المعلنة أو الخفية، الرسمية أو شبه الرسمية» (Ibid: 156-157). هكذا يُخرِج بورديو الهيمنة الذكورية من المجال الخاص (الفضاء

المنزلي) إلى المجال العام بتحليل العمل المستمر للمؤسسات العمومية التي تنشئ الرجال والنساء على استدماج علاقة رجال/نساء التي تُعدّ أساساً انخراط الجنسين معاً في الهيمنة التي يمارسها الرجال وتحملها النساء دون وعي تام بها؛ "تفرض البنية إكراهاتٍ على طرفي علاقة الهيمنة، وبالتالي على المهيمين أنفسهم الذين يمكنهم أن يستفيدوا منها مع بقائهم، حسب عبارة ماركس، "مهيمناً عليهم بهيمتهم" (Ibid: 76).

لا يُقلّل بورديو من خطورة العنف الجسدي الذي يمارسه الرجال على النساء (Ibid: 40)، لكن هدفه الأكثر أهمية يبقى هو الكشف عن واقع علاقات الهيمنة المستبدنة بعمق من طرف النساء، لدرجة أن الكثير منهن يعتبرن العنف الجسدي الممارس عليهن شيئاً طبيعياً. إن وصف العنف بـ «الرمزي» لا يعني أنه عنفٌ «دون نتائج واقعية» (Ibid: 40). هكذا وسّع بورديو مجال الهيمنة من المجال المنزلي إلى المجال السياسي؛ لهذا يعترف بورديو للحركات النسائية بفضل أنها «ساهمت مساهمة كبيرة في توسيع مُهمّ لنطاق السياسي أو لنطاق ما يمكن تسييسه، وذلك عندما أدخلت في المجال القابل للمناقشة والاعتراض السياسيين مواضيعٍ وانشغالاتٍ كان التقليد السياسي يستبعدا ويتجاهلها لأنها كانت تبدو مرتبطة بالنظام الخاص» (Ibid: 124). تتمثل خاصية الامتداد التي تتسم بها الهيمنة الذكورية في كون هذه الأخيرة تخترق المجتمع برمته وتتحكم في اشتغاله وتتسرب إلى السلوكات والاتجاهات السنوية؛ «إن حقّ الصدارة المعترف به كونياً للرجال يرسخ نفسه في موضوعية البنيات الاجتماعية الخاصة بأنشطة الإنتاج وإعادة الإنتاج القائمة على نوع من التقسيم الجنسي لعمل الإنتاج وإعادة الإنتاج البيولوجي والاجتماعي الذي يَخُصُّ الرجلَ بالجزء الأفضل، كما يرسخ ذاته في الخطاطات المحايثة لكل الهابتوسات: إن هذه الخطاطات، التي تكوّنت على يد شروط مماثلة، وبالتالي المتوافقة موضوعياً، تشتغل كقوالب لإدراكات وأفكار وأفعال مختلف أعضاء المجتمع؛ وتفرض هذه المتعاليات

التاريخية نفسها على كلِّ فاعلٍ كأشياء مفارقة؛ نظراً لأنها مقتصمة بين جميع الفاعلين، وبالتالي فإن التَّمثُّلَ الذكوري لإعادة الإنتاج البيولوجي وإعادة الإنتاج الاجتماعي يمتلك موضوعية الحس المشترك المدرك كإجماع عملي، ظني (doxique) حول معنى الممارسات. وتطبق النساء أنفسهن على الواقع برمته، وبالخصوص على علاقات القوة التي يخضعن لها، خطاطاتٍ فكرية أنتجها استدماجُ علاقات القوة هذه، وتُعبّر عن نفسها في التعارضات المؤسّسة للنظام الرمزي. وبالنتيجة، إن أفعالهنّ المعرفية تطابق أفعال الاعتراف العملي، والانخراط الظني؛ أي الاعتقاد الذي لا ينبغي التفكير فيه وينبغي تثبيته بما هو كذلك، والذي "يصنع"، إن صح التعبير، العنف الرمزي الذي تتحمّله» (Ibid: 53-54).

وباختصار، ينطلق بورديو في تصوره للهيمنة الذكورية من مسلّمة أن العالم الاجتماعي الذي نعيش فيه ينظمه مبدأ رؤية متركزة حول الذكورة⁽¹⁾. إن هذه الرؤية مستدمجة في الأجساد والعقول وفي الكيفية التي ينتظم بها العالم الاجتماعي كلّهُ، وهي مصدر التقسيم الجنسي للعمل، وتهيكّل المجال الاجتماعي من خلال تحديد الأماكن الخاصة نوعياً بكلِّ واحدٍ من الجنسين، وتملي السلوكات الجسدية.

2- البناء الاجتماعي للنوع:

يمكن القول بلغة بورديو إنّ الرؤية الذكورية مندمجة في الهابتوس والهكزيس الجسدي الذي يعيد إنتاجها؛ وبعبارة أخرى، إن الرؤية الذكورية نتيجة للبنيات الموضوعية التي يشغل فيها الرجال المواقع المهيمنة والنساء المواقع المهيمن عليها، وكذلك نتيجة للبنيات الذهنية التي هي من إنتاج تلك

(1) لا توجد كلمة (androcentrique) في معاجم اللغة الفرنسية، لكن معناها واضح من خلال مصدرها؛ فهي مكوّنة من (andros) التي تعني في أصلها اللاتيني «الذكر»، و (centique) التي تعني «المركز» أو «التمركز»؛ لذا يمكن ترجمتها إلى العربية بعبارة «الرؤية المتمحورة حول الرجل (أو حول الذكورة)».

البنيات الموضوعية. ولتوضيح البعد المزدوج للهيمنة الذكورية، يلجأ بورديو إلى التحليل الإثنوغرافي للبنيات الموضوعية والأشكال المعرفية لمجتمع القبائل بالجزائر، ويبرر بورديو هذا اللجوء لكون سكان جبال القبائل حافظوا، على الرغم من إكراهات الاستعمار الفرنسي، على بنيات تمثل صورةً أنموذجيةً للرؤية المتمحورة حول الذكر، وهي صورةٌ مشتركةٌ بين مجموع المجتمعات المتوسطة وما تزال كامنة إلى اليوم، لكن بأشكال مختلفة ومشتتة، في بنياتنا المعرفية والاجتماعية. وحاول بورديو أن يبين بتحليله للمجتمع القبائلي أن بنياتنا الذهنية التي نفكر بها هي نتيجة للهيمنة الذكورية.

يوضح بورديو أن العالم الاجتماعي مليءٌ بالدلالات الجنسية ومسكونٌ بمسألة التقسيم بين «المذكر» و«المؤنث»؛ فمجالات العمل والأسرة والدين والمدرسة والسياسة... إلخ، تقوم كلها على منطقيات جنسية، وتشتغل تلك المجالات باستمرار على ترسيخ الكيفيات المشروعة التي يجب على الفاعل أن يعتمد عليها لكي يكون «رجلاً حقيقياً» أو «امرأة حقيقية». فضلاً عن ذلك، يلعب «النوع» (أو الجنس) دوراً حاسماً في بناء هويات الفاعلين وأساليب تفكيرهم وفعلهم وتقديرهم لمكونات العالم الاجتماعي الذي يعيشون فيه، وكذا في تحديد العلاقات والتفاعلات بين الرجال والنساء. وباختصار، إن النوع عاملٌ منتجٌ لمقولات التفكير و«اللاشعور التاريخي» الذي ينتظم حول أقطاب ذات تضمينات جنسية؛ الفاعل/المفعول به (actif/passif)، والمهيمن/المهيمن عليه، والعام/الخاص، والخارج/الداخل... إلخ.

أ- الاختلاف الجنسي كأساس لرؤية العالم وتقسيمه:

بالنسبة لبورديو، لا يمكن تفسير استمرار علاقات الهيمنة الذكورية دون تحليل مفاعيل العنف الرمزي؛ ذلك أن علاقات القوة بين الرجال والنساء تقدم نفسها كمعطيات «طبيعية» و«لاتاريخية» بفعل تجذرها في الأشياء والأجساد. فما يسمح للهيمنة الذكورية بأن تُمارَس بنجاح هو العنف الرمزي الذي يحمله الهابتوس؛ ومعنى ذلك أن العنف الرمزي مستدمجٌ في الأجساد

كهابتوس بشكل حميمي لدرجة تجعل المهيمن عليه (وهو هنا المرأة) يقبل الفوارق كفوارق طبيعية، بمعنى أنه يتوافق لاشعورياً مع ما يساهم في استلابه. فكما سبق أن رأينا بخصوص العنف الرمزي في علاقته بإعادة الإنتاج بوساطة المؤسسة المدرسية، يشتغل العنف الرمزي في إطار الهيمنة الذكورية كأداة تحوّل التقسيم الجنسي الاعتباري للكائنات البشرية إلى فئتين، الذي هو في الحقيقة بناءً اجتماعي، إلى تفريقي طبيعي مبررٍ بأسباب بيولوجية؛ إذ يعتقد بورديو أن التمييز الجنسي⁽¹⁾ (Sexisme)، شأنه شأن عنصرية العرق أو الطبقة، مذهب جوهراني (essentialisme) «يهدف إلى إسناد اختلافات اجتماعية مبنية تاريخياً إلى طبيعة بيولوجية تشتغل كجوهر تُستخرج منه بإصرارٍ كلُّ أفعال الوجود» (Bourdieu, 1990: 12). إن هذا المذهب الجوهرائي خبيث؛ لأنه يُستخدَمُ للتنبؤ بسلوك أيّ عضوٍ في جماعة اجتماعية معيّنة، ومن ثمّ التحكم فيه.

إن اعتبار البيولوجي مُسبباً لكلّ ممارسة اجتماعية هو أهمُّ آليات العنف الرمزي الذي تستند إليه الهيمنة الذكورية؛ فالاعتقاد بأن «الوقائع» البيولوجية المتعلقة بالإنجاب مثلاً هي التي تسبب التقسيم الجنسي للعمل، الذي يُسند للرجال المهام «المهمة» وللنساء المهام «الأقلّ قيمة»، يعني السقوط في شركِ الفكر المتمحور حول الذكورة. يحتاج بورديو على أن إدراكنا لإعادة الإنتاج البيولوجي هي نتائج للبناء الاجتماعي الاعتباري للتقسيمات الجنسية التي تشرعن ما هو بيولوجي وتفسره (Ibid: 14). يدرس بورديو الكيفيات التي تُبنى بها اجتماعياً الأجساد والحياة الجنسية والهويات الذكورية والأنثوية، ويوضح أنها ليست «معطاةً طبيعياً». ويُقارب بالأخص كيف تتمُّ شرعنة الهيمنة من خلال إضفاء السمة الطبيعية على الاختلافات البيولوجية بين الجنسين؛

(1) يمكن أن نترجم مفهوم (sexisme) بالتمييز الجنسي أو النزعة الجنسية أو الجنسية، وكلها تفيد المعنى نفسه، وهو التمييز بين الذكور والإناث على أساس الاختلافات البيولوجية.

«إن الملحمة الاجتماعية الذكورية تستمد قوتها الخاصة من كونها تُراكم وتُكثف عمليتين؛ إنها تُشرعن علاقة هيمنة بإرجاعها إلى الطبيعة البيولوجية التي هي نفسها بناءً اجتماعيًّا مُطَبَّع» (Bourdieu, 1998a: 39).

يطرح بورديو التمييز الجنسي في علاقته بالاجتماعي لِيُبين مكرَ عملية التطبيع (naturalisation) [أو إضفاء السمة الطبيعية] التي تهدف إلى تبرير الطابع الحتمي لهذا التمييز (Ibid: 21)؛ فالجسدُ وعلاماته الجنسية، في رأي بورديو، لا تمثل في ذاتها «مصدر» التمييزات الجنسية؛ بل تكتسي قيمة «تبريرات» لبناء الهيمنة الذكورية. فإذا كان باستطاعتنا أن نحدّد جنسَ شخصٍ من مجرد ملاحظة عضوه التناسلي، فإن هويته والمكانة التي يشغلها في المجتمع لا تتحدّدان إلا بعد تأويل تلك الملاحظة بوساطة خطاطة إدراكٍ ثم بناؤها اجتماعياً وثقافياً بصورة مُجنّسة؛ «يُكوّن العالمُ الاجتماعيُّ الجسدَ كواقعٍ مُجنّس (sexué) وكمستودع لمبادئٍ رؤيويةٍ وتقسيمٍ مُجنّس (sexuant). هذا البرنامج الاجتماعي للإدراك المُستبدّن -أي المُدمج في الأبدان- ينطبق على كل أشياء العالم، وفي المقام الأول على الجسد ببعده البيولوجي؛ إنه هو ما يكوّن الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين طبقاً لمبادئٍ رؤيويةٍ أسطوريةٍ للعالم متجذرة في العلاقة الاعتبارية لهيمنة الرجال على النساء، وهي علاقةٌ تدرج، مع تقسيم العمل، في واقع النظام الاجتماعي. إن الاختلاف البيولوجي بين الجنسين؛ أي بين الجسد المذكر والجسد المؤنث، وبالخصوص الاختلاف الفيسيولوجي بين الأعضاء التناسلية، يمكن أن يبدو هكذا كتبريرٍ طبيعيٍّ للاختلاف» (Ibid: 23).

يركز بورديو في مقاربه للنوع على العمليات التي يتم بها تحويل التاريخ إلى طبيعة؛ أي تحويل الاختلافات المبنية اجتماعياً بين الجنسين إلى فروق بيولوجية مبنية على ملاحظة الفروق الفيزيولوجية الظاهرة، ولاسيما بين الأعضاء التناسلية للرجل والمرأة؛ «بما أن الاختلافات المرئية بين جسد الأنثى وجسد الذكر مُدرّكةٌ ومُبيّنةٌ تبعاً لخطاطات الرؤية المتمحورة حول

الرجل، فإن تلك الاختلافات تصبح أيقنَ ضامنٍ للدلالات والقيم المتوافقة مع مبادئ هذه الرؤية؛ ليس القضيب الذكري (أو غيابيه) هو أساس هذه الرؤية للعالم؛ بل إن هذه الرؤية، بما أنها منظّمة تبعاً للتقسيم إلى أجناس علائقية، مذكر ومؤنث، فإنها تؤسّس القضيب، المبنيّ كرمزٍ للرجولة (virilité)، من زاوية الشرف (الأنف) الذكوري الخالص، وتبني كذلك الاختلاف بين الأجساد البيولوجية كأسس موضوعية للاختلاف بين الجنسين؛ بمعنى نوعين مبنيين كجوهرين اجتماعيين متراتبين... لا يُختزلُ عملُ البناء الرمزي في عملية إنجازية خالصةٍ للتسمية تُوجّهُ وتبني التمثلات، بدءاً بتمثلات الجسد (وهو أمر مهم)» (Ibid: 9).

إن التعارض مذكر/ مؤنث يتسّر في أعماق كل الاختلافات التي يمكن أن تتبادر إلى ذهننا؛ فالاختلاف الجنسي يلعب دوراً رئيساً في بناء فكر جماعة معيّنة من خلال بناء المقولات التي يستعملها هذا الفكر في إدراك العالم وتقييمه. إن «المذكر» و«المؤنث»، في رأي بورديو، مقولات لتصنيف المجتمع تقوم أساساً على الهيمنة الذكورية. هذه الأخيرة تحكمت في العلاقات الاجتماعية منذ انبثاق سلطة الرجال وتفوّقهم بوساطة تنظيم المجتمع حول الأب المسيطر وحول تقزيم مكانة المرأة داخل الجماعة. وقد حاول بورديو دراسة منطق اشتغال هيمنة الرجال على الإناث وآليات إعادة إنتاج هذه الهيمنة من خلال معالجة التعارضات التي تبني التمايز بين المذكر والمؤنث عبر عملية استبدان هذه التعارضات وتطبيقها في الوضعيات الاجتماعية بوساطة الهابتوس الذي يحوّل هذا التفاضل الجنسي إلى تفاضل مستدمج في الأجساد، ومن ثمّ مُدرّك كتفاضل طبيعي وبديهي؛ أي مشروع. يتحدث بورديو عن التمايز الجنسي القائم على الاختلاف البيولوجي بين جسد الذكر وجسد الأنثى، وهو اختلاف فيسيولوجي بين الأعضاء التناسلية الذي يمكن أن «يبدو كتبرير طبيعي للاختلاف المبني اجتماعياً بين الجنسين، وخصوصاً الاختلاف الجنسي للعمل» (Ibid: 106).

هكذا، كما يؤكّد بورديو، تُقدّم علاقات القوة الاجتماعية؛ أي علاقات الهيمنة، نفسها كمعطيات طبيعية، «لاتاريخية» ومُتجذّرة في الأجساد. يوضح بورديو كيف تتم عملية «تطبيع» العلاقات الاجتماعية بالاستناد إلى بحوثه الإثنولوجية المتعلقة بالمجتمع القبائلي الذي توجد فيه الاختلافات الجنسية مغمورة في مجموع التعارضات التي تنظم العالم القبائلي وكوسمولوجيته المجنّسة (Ibid: 13). إن هذه الرؤية للعالم القبائلي تقوم على «نسقٍ من القيم والتمثلات والقواعد والأساطير، مُتَشَبِّحٌ بالنزعة المتمركزة حول الرجل والنزعة الجنسية اللتين يمكن ملاحظتهما في كل المجتمعات المتوسطة؛ ذلك أن تقسيم العالم الاجتماعي برّمته (تقسيم العمل الجنسي، والتقسيم الجنسي للعمل، وتقسيم المكان، وتقسيم الزمان) تبعاً للتعارض بين المذكر والمؤنث يستمدُّ ضرورته الموضوعية والذاتية من اندماجه في نسق من التعارضات «المتناظرة»: عال/واطئ، وفوق/تحت، وأمام/خلف، ويمين/يسار، ومستقيم/منحنٍ (ومخادع)، وجاف/مبتل، وصلب/لين، ومُتَبَّل/بلا طعم، وواضح/غامض، وخارج (عمومي)/داخل (خاص)... إلخ» (Ibid: 13). ويقصد بورديو بذلك أن رؤية أعضاء المجتمع القبائلي للعالم تُصدّر عن تقسيم للعالم يوزع كلّ الأشياء إلى فئتين رئيسيتين تبعاً للتعارض بين المذكر والمؤنث الذي هو تعارض اعتباطي، لكنه يبدو كضرورة موضوعية وذاتية لتنظيم العالم والتموقع فيه. ولتوضيح كيف يدرك الفاعلون عالمهم انطلاقاً من هذا التعارض الأولي (بين المذكر والمؤنث)، يسلّط بورديو الضوء على مجموع تلك التعارضات «المتناظرة» وهي تشتغل في مجالات مختلفة؛ المجال المنزلي، والجسد، والرزنامة الفلاحية، وتقسيم العمل، والمطبخ، والأعمال اليومية... إلخ. وفي كل واحد من هذه المجالات، يكون بإمكاننا عزل سلسلة من المتضادات، تكون فيها الغلبة دائماً للرجل، حيث يرتبط المذكر عموماً بالجاف والممتلئ والمُتَبَّل والواضح والخارج والصلب، ويرتبط المؤنث بالمبتل والبارد والفارغ والمخادع والغامض والداخل واللين (Bourdieu, 1980a: 367).

يحظى طرفاً هذه التعارضات في كل أنساق التقسيم بقيم غير متكافئة، حيث يُعدُّ ما يطابق رمزياً القطب المذكور شيئاً متفوقاً، بينما يتمُّ التقليل من قيمة كل ما يطابق القطب النسوي؛ وبعبارة أخرى، إن العامل الأساسي لهذا التقسيم هو الهيمنة الذكورية؛ إذ ينقسم العالم الاجتماعي إلى فئة مهيمنة وهم الرجال، وفئة مهيمَن عليها هنَّ النساء. وتهدف التمثلات الذهنية، التي تتأسس على التعارض بين الذكر والمؤنث، إلى شرعنة علاقة الهيمنة هذه؛ إن كل ما يرتبط بالمؤنث يعدُّ صغيراً خطيراً أو على الأقل غامضاً. ولإظهار أهمية الدور الذي يلعبه التعارضُ مذكر/ مؤنث المتمحورُ حول الفروق الجنسية في بناء الواقع الاجتماعي لسكان القبائل الجزائرية، يُسلط بورديو الضوء على الكيفية التي تدعم بها هذه التعارضاتُ «المتناظرة» بعضها بعضاً في إطار لعبة النقل العملي والاستعارات؛ ويمثل بورديو لهذه الاستعارات الرمزية بكلمة «عَمَارَة» التي تشير إلى المني، والتي تتضمن معنى «الامتلاء؛ أي ما هو ممتلئ بالحياة وما يملأ الحياة» (Bourdieu, 1990: 14)⁽¹⁾. كما أن مجموعَ الأطعمة التي تَنفُخُ ترتبط استعارياً ببطن المرأة، وأيضاً بقضيب الرجل كمركز لقدرته على التخصيب⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك، إن كل ما هو مدركٌ فراغاً وجموداً يجد جذوره في الاستعارات المرتبطة بجسد المرأة؛ يتمثل أحد أهم التعارضات الجنسية في التضاد بين الساخن والبارد، حيث يقال عن الرجل الذي يشعر بالرغبة الجنسية «إن مدفعه ساخن» أو «إن قِدرَهُ يحترق»، ويُقال عن المرأة أنها «تستطيع إطفاء النار» أو «تستطيع منح البرودة». ويحاجج بورديو على أن خطاطة ساخن/بارد مازالت تشتغل في عقول الأوربيين والأوربيات أيضاً،

(1) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب الحس العملي (Bourdieu, 1980: 452-)

(453).

(2) لمزيد من التفاصيل يرجى الرجوع إلى كتاب الحس العملي (Bourdieu, 1980: 412-)

(415).

موضّحاً أنها تمثّل الشكل الذي يتّخذه تقسيمُ العمل بين الجنسين في الحقل العلمي، وكذا في مجال صناعة الزجاج، حيث يتمُّ تقسيم المجال إلى مناطق ساخنة مخصّصة للرجال ومناطق باردة مخصّصة للنساء (Bourdieu, 2002b: 227).

إن هذا التعارض الأولي بين الخصائص البيولوجية للرجال والنساء يوجد في التقسيمات الاجتماعية كلّها؛ إنه يوجد مثلاً في بنية المجال التي يتمُّ فيها التمييز بين السوق والمسجد ومقر الاجتماعات المخصّصة للرجال والبيت المخصّص للنساء؛ بل إن البيت نفسه يُقسّم إلى الجزء الذكوري المتمثّل في مكان الأكل والنوم والجلوس، والجزء النسوي المتمثّل في الإسطبل والمطبخ ومكان الماء.

تبدو العلاقة الجنسية، شأنها شأن البناء الاجتماعي للاختلاف البيولوجي بين الجنسين، كعلاقة اجتماعيةٍ للهيمنة؛ فهي مبنيةٌ وفق مبدأ التقسيم الأساسي بين المذكر الفاعل والمؤنث المفعول به، وهو التقسيم الذي يخلق وينظم ويوجّه الرغبة الذكورية كـرغبة في الامتلاك أو كهيمنة شبقية. ويذهب بورديو بعيداً عندما يُلاحظ أن الروابط بين الجنس والسلطة، في العلاقات الجنسية المثلية، تكشف عن نفسها بوضوح، وتبدو المواقع والأدوار في العلاقات الجنسية (فاعل/مفعول به *actif/passif*) غير منفصلة عن الشروط الاجتماعية التي تحدّد إمكانية تلك العلاقات ودلالاتها؛ فالإيلاج مثلاً، ولاسيّما عندما يتم بين ذكّرين، يُعدُّ إحدى مظهرات الهيمنة الذكورية؛ ففي كثير من المجتمعات، يتمثّل الناس الامتلاك الجنسيّ المثليّ كعلامة على القوّة؛ أي كعلاقة هيمنة، حيث يتم «تأنيث» المفعول به. ويمكن أن نلاحظ في المجتمعات العربية أن العار لا يصيب من يكون فاعلاً في العلاقة الجنسية المثلية، وإنما المفعول به، كما كان الحال في اليونان القديمة التي يفقد فيها هذا الأخير مكانته كمواطن، مثلما كان الأمر بالنسبة للمواطن الروماني الذي تعدُّ ممارسته الجنس السلبي مع عبد أمراً شنيعاً.

علاوةً على ذلك، تشغل الهيمنة الذكورية بوساطة إسناد أدوار محدّدة سلفاً ومرتابة للرجال والنساء؛ فتحقق هذه الهيمنة لا يحتاج إلى أبٍ مسيطرٍ؛ أي إلى سيّدٍ متسلّطٍ؛ نظراً لأنها تستند إلى عملية نزع الطابع التاريخي عن الأدوار المجنّسة وإضفاء السمة الطبيعية عليها (الجينات، والهرمونات، والدماغ الأيمن والدماغ الأيسر، والأفعال الانعكاسية العنيفة). هذه العملية تعيد إنتاج التفاوتات الملاحظة من خلال «التكافؤ التفاضلي» للجنسين الذي تحدث عنه فرانسواز إريتيي (Héritier, 2009: 90-91)، والذي يُعبّر عن نفسه في معظم الأنشطة البشرية، تبعاً لما هي ذكورية أم نسوية: العلوم والاقتصاد والسياسة ممارساتٍ نبيلةٍ ومهمّةٍ ومفيدةٍ خاصّةً بالرجال؛ والآداب والتربية والرعاية الاجتماعية والإسعاف ممارساتٍ تابعةٍ وذات أجور دنيا وأقل قيمة خاصّةً بالنساء. الشيء نفسه ينطبق على الرياضة، حيث يحتكر الرجال الركبي والملاكمة وركوب الأمواج كرياضاتٍ مهمّةٍ وحديثةٍ ومربحةٍ اقتصادياً، بينما تُسنَدُ للنساء رياضة الجمباز الإيقاعي والرياضي والرقص الكلاسيكي كممارساتٍ مبتذلةٍ وتافهةٍ وقديمةٍ.

ب- الهابتوس المجنّس:

لا يرتبط التقسيم الاجتماعي للأدوار النسوية والأدوار الذكورية ارتباطاً مباشراً بالفروق الفسيولوجية الظاهرة، ولكن يرتبط بالدلالات التي تحملها هذه الفروق البيولوجية داخل الثقافة التي يتم بوساطتها بناءً مقولاتٍ وقواعدٍ وتعارضاتٍ؛ هكذا يتحول البيولوجي، أي الاختلافات الفسيولوجية، إلى ثقافي، أي تعارضات اجتماعية مُطبّعة (naturalisées) يتم استدماجها كهابتوسات مجنّسة (habitus séxués). فإذا كان البناء الاجتماعي للاختلاف الجنسي يبدو «طبيعياً» بفضل التبرير البيولوجي، فإنّ وظيفة هذا الأخير الحقيقية هي تقنيّة علاقات السلطة بين الجنسين المبنية اجتماعياً، وتقديم الاختلافات الاجتماعية بين الجنسين في شكل معرفة ظنيّة (doxa)؛ أي شيئاً بديهياً لا مجال لطرحه محط تساؤل. ها نحن مرة أخرى في قلب «العنف

الرمزي»؛ ذلك أن العلاقة التقليدية بين الرجال والنساء بينها هابتوس يجعل الهيمنة الذكورية تبدو مشروعة بالنسبة للنساء أنفسهن. فطالما العنف الرمزي مشتغلاً، فإنه ينتج نساءً يحملن هابتوساً يساهم في إعادة إنتاج الهيمنة التي تُمارسُ عليهن؛ «إن العنف الرمزي هو هذا الإكراه الذي لا يتأسس إلا بوساطة الموافقة التي لا يمكن للمهيمن عليه أن لا يمنحها للمهيمن (وبالتالي للهيمنة) عندما لا يتوافر، للتفكير فيه أو في ذاته أو للتفكير في العلاقة التي يقيمها معه، سوى على الأدوات المعرفية التي يشترك فيها معه، والتي تُظهرُ هذه العلاقة كعلاقة طبيعية بما أن تلك الأدوات ليست سوى الشكل المستبدن لبنية الهيمنة؛ وبعبارة أخرى، عندما تكون الخطاطات التي يستخدمها المهيمن عليه لإدراك وتقييم ذاته أو لإدراك وتقييم المهيمن (عال/ واطئ، مذكر/ مؤنث، أبيض/ أسود... إلخ) سوى نتيجة لاستبدان التصنيفات التي أصبحت طبيعية والتي يعتبر وجوده الاجتماعي نتاجاً لها» (Bourdieu, 1997: 204).

يرى بورديو أن التقسيم الجنسي للنظام الاجتماعي يوجد ويلاحظ في كل مكان، ويعبر عن ذاته في أكثر الأشياء «طبيعية»، ألا وهو الجسد؛ «إن التقسيمات المكوّنة للنظام الاجتماعي، وعلى وجه الدقة إن العلاقات الاجتماعية للهيمنة والاستغلال القائمة بين الجنسين تدخل تدريجياً في فئتين مختلفتين من الهابتوس، وذلك على شكل هكزيسات (hexis) جسدية متعارضة ومتكاملة، وعلى شكل مبادئ رؤية وتقسيم تؤدي إلى ترتيب كلّ أشياء العالم وكلّ الممارسات تبعاً لتمييزات يمكن إرجاعها إلى التعارض بين المذكر والمؤنث» (Bourdieu, 1998a: 49).

سبق أن رأينا في الفصل الثاني (الهابتوس) المكانة الكبيرة التي يشغلها الجسد في نظرية بورديو السوسولوجية، لدرجة أن هذا الأخير كتب في (تأملات باسكالية) إن «النظام الاجتماعي ليس سوى نظام الأجساد» (Bourdieu, 1997: 200). ويعني بورديو بذلك أن النظام الاجتماعي يحافظ

على استمراريته من خلال غرس بنياته الموضوعية في الأجساد الفردية على شكل خطاطات للإدراك والتفكير والفعل، ومن ثمّ إن أقوى آليات الحفاظ على النظام الاجتماعي هي عملية التطبيع المزدوجة الناتجة عن «إدخال الاجتماعي في الأشياء والأجساد» (Ibid: 216). وعلاقةً بموضوع الهيمنة الذكورية يتحدث بورديو عن استبدان العلاقات الاجتماعية للهيمنة (Somatisation des rapports sociaux de domination)، قاصداً بذلك أن علاقات الهيمنة تتم بوساطة «عمل جماعي مدهش للتنشئة الاجتماعية، منتشر ومستمر»، يحوّل علاقات السلطة القائمة بين الرجال والنساء إلى هابتوسين مجنّسين؛ أي إلى هويتين متميزتين في شكل استعدادات مبنية اجتماعياً ومُستبدّنة (Bourdieu, 1997: 201). وبعبارة أخرى، إن المقولات التي يدرك بها الرجال والنساء أنفسهم والآخرين تنتج عن عملية استدماجهم (intériorisation)، أو بلغة أفضل استبدانهم (incorporation)، للبنيات الموضوعية للعالم الاجتماعي التي تركز على تفاوت المواقع التي يشغلها الرجال والنساء في هذا العالم؛ إنها الأساس الذي تقوم عليه تجربتنا للعالم كشيء بديهي وطبيعي: «إن القوة الرمزية شكلاً من أشكال السلطة الذي يُمارَس، تماماً كما يفعل السحر، بصورة مباشرة على الأجساد خارج كلّ إكراه مادي، لكن هذا السحر لا يشتغل إلا بالاستناد إلى الاستعدادات المودعة كدوافع في أعماق الأجساد» (Bourdieu, 1998a: 44).

إن ما يُفسّر السهولة التي يفرض بها الرجال هيمنتهم على النساء هو هذا «التوافق قبل انعكاسي» (Bourdieu, 1994a: 127-128) بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية المكوّنة للعالم الاجتماعي. هكذا يُلاحظ أن بورديو بقي وفتياً لإطاره النظري العام المتمثل في «التحليل المادي لاقتصاد التبادلات الرمزية» الذي يعدّه السبيلَ الوحيدَ «للإفلات من الخيار المدمر بين «المادي» و«الروحي» أو «المثالي»» (Bourdieu, 1998a: 9)، وهو الخيار الذي يلاحظ بورديو أنه ما زال مستمراً إلى اليوم في التعارض بين الدراسات

«المادية» التي تُفسّر التباينَ بين الجنسين بشروط الإنتاج، والدراسات «الرمزية» التي تقوم بعمل رائع، لكنه يبقى جزئياً وناقصاً. إن الهيمنة الذكورية، حسب المنظور البورديوي، ككل المؤسسات، توجد بطريقتين؛ في الأشياء وفي العقول: «يوجد التقسيم الجنسي في آن واحد في الحالة المُمَوَّضَعَة؛ أي في الأشياء (مثلاً: البيت بأجزائه المَجَنَّسَة) وفي كلِّ العالم الاجتماعي، وفي الحالة المُسْتَبَدَّة؛ أي في أجساد وهابتوسات الفاعلين التي تشتغل كنسق من خطاطات الإدراك والتفكير والفعل» (Ibid: 14). فإذا أراد الباحثُ فهمَ الهيمنة الذكورية، يجب عليه أن يدرس في الوقت ذاته البنيات الموضوعية (تقسيم المجال، تقسيم الزمن، تقسيم العمل... إلخ) والبنيات الذاتية المنقوشة في الأجساد في شكل استعدادات جسدية مرئية في طريقة استعمال الجسد (فتح الركبتين أو إغلاقهما أثناء الجلوس... إلخ)، والمنقوشة في العقول في شكل مبادئ لتقسيم الأشياء والأفراد ومبادئ للتصنيف التي تكتسي غالباً شكل أزواج من النعوت. فالعالم الذكوري ينجح في فرض نفسه كعالم بديهيّ وطبيعيّ؛ لأنه يحرص على إنتاج بنيات ذهنية متوافقة مع بنياته الموضوعية. إن البداهة تتولّد من توافق البنيات؛ «عندما يطبّق المهيمن عليهم على من يهيمنون عليهم الخطاطات الناتجة عن الهيمنة، أو بعبارة أخرى، عندما تكون أفكارهم وإدراكاتهم مبنيةً طبقاً لبنيات علاقة الهيمنة نفسها المفروضة عليهم، فإن أفعالهم المعرفية ستكون حتماً أفعالاً اعترافياً، وبالتالي أفعالاً خضوعاً» (Ibid: 19).

لا يكتفي بورديو بالحديث عن «البناء الاجتماعي»، وإنما يحلّل الشروط الاجتماعية التي تجعل هذا البناء ممكناً؛ أي الشروط الاجتماعية التي تولّد مقولات البناء الاجتماعي للنوع التي هي مقولات معرفية؛ فالأمر يتعلق بعلاقات قوة من نوع خاص، علاقات قوة تمر عبر المعرفة والاعتراف. وتتخذ أفعال المعرفة والاعتراف دوماً شكلَ انفعالاتٍ جسدية (الذل، والمهانة، والخجل، والقلق، والشعور بالذنب) وشكلَ أهواء وأحاسيس

(الحب، والإعجاب، والاحترام)؛ إنها انفعالات مؤلمة جداً لدرجة أنها تُترجم إلى مظهرات مرئية، كالأحمرار والارتباك في الكلام، والخرق [انعدام المهارة]، والارتعاش والغضب أو السخط العاجز، وهي أساليب خضوع المهيمَن عليه لحكم المهيمِن على الرغم منه وعن جسده المدافع (Ibid: 44-45). تكمن علاقات الهيمنة القائمة بين الجنسين إذاً في الأجساد على «شكل استعدادات [...] تعبّر عن ذاتها، وتُعاش في إطار منطق الشعور بالواجب الذي غالباً ما ينصهر في التجربة مع الاحترام والتفاني العاطفي أو مع الحب، وهي استعدادات يمكن أن تستمر طويلاً ولو بعد غياب الشروط الاجتماعية التي أنتجتها» (Bourdieu, 1997: 215).

يعيب بورديو على النظرية النسائية كونها لا تأخذ في الاعتبار أهمية عملية «ترويض الأجساد» (Bourdieu, 1998a: 81) التي يخضع لها الرجال والنساء، ممّا يجعل النسائيين يعولون على دورٍ وعيٍ النساء بالتفاوتات القائمة بين الجنسين من أجل إزاحة الهيمنة الذكورية. إن النظرية النسائية «تجهل، بفعل غياب نظرية استعداداتية للممارسات، الكثافة والجمود اللذين ينتجان عن غرس البنيات الاجتماعية في الأجساد» (Ibid: 62). لذلك، إن الثورة الرمزية التي تدعو إليها الحركات النسائية لا يمكن أن تحدث بمجرد التعويل على الوعي والإرادة؛ لأن الهيمنة الذكورية تضمن فعاليتها بفضل تجذرها في مستوى تحت واع، أي بفضل الهابتوسات المجنسة التي أنتجت عملية تربوية اجتماعية وعملية تكوين دائمين (Bourdieu, 1990: 11). ويُرجع بورديو خطأ الحركات النسائية في إدراك أسباب استمرار الهيمنة الذكورية على الرغم من التقدم الذي حققته وضعية المرأة في المجتمعات المعاصرة، إلى التصور الفكراوي الذي يهيمن على الخطاب النسائي؛ «إن هذه الأعمال، بما فيها الراديكالية، تظل في الغالب مرتبطة بتقليد فلسفة الوعي، يعني أنها ترى أن المرور بالوعي هو سبيل الخلاص والخروج من الهيمنة، مستعملة مصطلحات قريبة من مصطلحات ماركس» (Bourdieu, 2003a: 76).

وكبديل للمقاربة «الفكراوية» للهيمنة الذكورية، يقترح بورديو مقاربةً استعداداتيةً من شأنها تشخيص الآلية التي قامت طوال التاريخ بإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، وهذه الآلية هي «عملية نزع الطابع التاريخي» التي تقوم بها المؤسسات؛ «في الواقع، من الواضح أن ما يخلد في التاريخ لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نتيجة لعمل التخليد التاريخي. ولتجنب المذهب الجوهرائي بصورة كاملة، يمكن القول: إن الأمر لا يتعلق بإنكار العناصر الدائمة والثابتة التي تشكل بالتأكيد جزءاً من الواقع التاريخي؛ تجب إعادة بناء تاريخ عمل نزع الطابع التاريخي، أو إن شئنا، تجب إعادة بناء تاريخ الخلق المستمر للبنى الموضوعية والذاتية للهيمنة الذكورية التي حدثت باستمرار منذ أن وُجدَ رجال ونساء، والتي بواسطتها تمت إعادة إنتاج النظام الذكوري باستمرار عبر العصور. وبعبارة أخرى، إن القيام بـ"تاريخ للنساء"، الذي يُظهر بالرغم عنه جزءاً كبيراً من الثبات والاستمرار، يجب عليه إذا أراد أن يحقق هدفه أن يترك مكانةً مركزيةً لتاريخ الفاعلين والمؤسسات التي تساهم باستمرار في ضمان استمرار الهيمنة الذكورية، كالكنيسة والدولة والمدرسة... إلخ، والتي يمكن أن تختلف باختلاف المراحل تبعاً لثقلها ووظائفها» (Bourdieu, 1998a: 114-115).

هكذا يعرض بورديو تصوّره للبحث التاريخي الذي يجب أن يُخصّصَ لمعالجة العلاقات بين الرجال والنساء، والذي يعتقد أنه لم يتكوّن بعد؛ والهدف من هذه المقاربة التاريخية هو تحديد مختلف السبل الملموسة التي تسلكها الهيمنة الذكورية لصنع السلوكات النسوية والذكورية، ولتحديد الأدوار التي يجب على الجنسين التعهد بها؛ إذ يجب استحضار آليات التراتب الجنسي للعمل في ارتباطه بالنزعة الأبوية (من نوع «رئيس/سكرتيرة»، و«طبيب/ممرضة»)، وأدوار الإثارة الثانوية التي تُسندُ للنساء في استوديوهات التلفزيون (Ibid: 83-85)، وسجن النساء في قطاعات الشغل المرتبطة بالخصائص «الطبيعية» (Ibid: 86-90)، والتبعية المبرمجة للنساء لنظرة الآخر

(Ibid: 94-96)؛ «إن الموضوع الحقيقي لتاريخ العلاقات بين الجنسين هو إذاً تاريخ التركيبات المتعاقبة [...] للآليات البنيوية (كتلك التي تعيد إنتاج التقسيم الجنسي للعمل) وللإستراتيجيات التي استطاعت، عبر مؤسسات وفاعلين فرديين، أن تُخلد لتاريخ طويل، وأحياناً بواسطة تغييرات واقعية أو ظاهرية، بنية علاقات الهيمنة بين الجنسين؛ يمكن لتبعية المرأة أن تعبر عن ذاتها في تشغيلها كما هو الحال في المجتمعات قبل رأسمالية، أو بالعكس في إقصائها من مجال العمل كما هو الحال بعد الثورة الصناعية، مع فصل مجال العمل عن البيت وأقول الثقل الاقتصادي لنساء البورجوازية اللواتي كَرَسَتْهُنَّ الحشمةُ الفكتورية للعفة ولل فنون المسرحية والرسم بالألوان المائية وعزف البيانو، أو اللواتي نُذِرْنَ، في بلدان التقليد الكاثوليكي على الأقل للممارسة الدينية، التي أصبحت ممارسةً نسويةً أكثر فأكثر» (Ibid: 116).

تشتغل آليات إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية بوساطة الهابتوس الجنس الذي نتج عن نشأة اجتماعية مستمرة وترويض للجسد؛ إذ تقوم هذه النشئة الاجتماعية بغرس علاقات السلطة الاجتماعية في أجساد الذكور والإناث على حد سواء. فالمجتمع يبني الجسد كواقع جنس وكمتودع لمبادئ إدراك جنسنة تُطبَّق على الجسد نفسه في بعده الأكثر طبيعية؛ أي في واقعه البيولوجي (Bourdieu, 1990: 11). فالعالم الاجتماعي يروض الأطفال على أساليب الحركة (لماذا تحرك رديك كفتاة؟) والوقوف («قف مستقيماً») والأكل («لا تأكل بضم مفتوح»)، ومن ثم يفرض عليهم فهماً صامتاً للطرق المشروعة التي يجب عليهم أن يتصوّروا بها أجسادهم وأجساد الجنس الآخر. إن المجتمع، يقول بورديو، يعامل الجسد «مثل تذكرة»⁽¹⁾، أي كشيء يذكرنا بعلاقات القوة السوسيو-جنسية.

(1) في مقابل الكلمة الفرنسية (pense-bête) التي تعني شيئاً يذكرنا بمهمة ما ستقوم بها لاحقاً. وقد طوّر بورديو هذه الفكرة في كتابه (مجلد نظرية للممارسة) (Bourdieu, 1996: 195-196)، وفي (الحس العملي) (Bourdieu, 1980a: 115-116).

وبعبارة مختصرة، إن استدماج مبدأ الرؤية المتمحورة حول الذكر يظهرُ بوضوح في الهابتوس الجسدي (الهكزيس) الخاص بالرجال والنساء؛ وتتم عملية الاستدماج بوساطة التنشئة الاجتماعية والطقوس التي يتعلّم عبرها الفاعلون الممارسات التي تلائم جنسهم، وتلك التي تنتمي للنظام الجنسي المخالف. في هذا السياق، يتحدث بورديو عمّا يسمّيه «طقوس التأسيس»؛ وهي مجموعة من الأفعال الطقوسية التي تُثبّت كلَّ جنسٍ في المكانة المخصّصة له سلفاً من طرف الجماعة التي ينتمي إليها؛ ويلجأ بورديو مرة أخرى إلى المجتمع القبائلي الذي يقدّمه كمثال للهيمنة الذكورية بامتياز؛ فبخصوص المولود الذكر، يوضع مباشرةً بعد ولادته على يمين أمه (اليمين يمثل الجانب الذكوري)، وتوضع بينه وبينها أشياء مصنوعة باستعمال النار (رمز الذكورة)، كسكين أو حديدة المحراث أو مشط المدّراة، ويتعهّد الأب بحلق شعر ابنه لأول مرة، ليُجسّد هذا الحدث القطيعة مع عالم الأم؛ نظراً لأن الشعر رمزٌ أنثويٌّ بامتياز. ويشكل الختانُ طقساً لا تتمثل وظيفته في فصل المختونين عن غير المختونين من الذكور؛ بل فصل الرجال عن أولئك لا يمكنهم الخضوع لعملية الختان؛ أي النساء. ويمثل أولُ دخولٍ للسوق، كعالم ذكوري خالص، انتقالاً مهماً يسجّل قطيعة الابن مع أمه؛ إذ يحلق الأبُ شعر ابنه، ويمنحه سكيناً أو قفلاً ومرآة، وتضع أمّه بيضةً في غطاء رأس برنوسه، ثم يُكسّرُ الابن البيضة ويفتح القفل بمدخل السوق، وهي أفعال مرتبطة بعملية فض البكارة. وبعد أن ينظر إلى وجهه في المرآة، «يجوب به أبوه السوق ويقدمه للرجال الآخرين، وعند عودته، يشتري الأب رأس عجل؛ لأن قرونه ترمز إلى القضيب الذكري.

أما الفتاة، فإن تنشئتها لا تمرُّ بوساطة أفعال، وإنما بوساطة فرضِ حدودٍ عليها، ولاسيّما على جسدها؛ إذ يتم تلقينها اللباس الذي يجب عليها ارتداؤه تبعاً لسنها: طفلة، عزباء مؤهلة للزواج، زوجة، أمٌّ عاتلة؛ وكيف يجب عليها عقد شعرها، وكيف يجب عليها أن تتخذ أوضاعاً جسديةً تعبر

عن الخضوع، كأن لا تجلس منفردة الركبتين، واضعة يديها فوق صدرها أمام رجل محترم، وأن تنظر إلى الأرض، وألا تنظر أبداً في عيني رجل. وتعتمد الأسر إلى شدّ نهدي بناتها الصغيرات بضمادة، حتى يظلان مختلفين أكبر قدر ممكن.

وينتقل بورديو إلى الحديث عن تجليات هذه التنشئة في المجتمعات الغربية، ويخبرنا بأنها مازالت مترسبة في أجساد وتمثيلات نساء الغرب، حيث يفرض عليهن التمثيل الاجتماعي الشائع أن يكنّ مبتسمات، وأن يخفضن نظرهن، وأن يقبلن مقاطعتهم في الحديث. ويستبق بورديو الاعتراضات على موقفه هذا (الاعتراض الذي يمكن أن يقول إن المرأة الغربية تحررت من هذه الهيمنة بدليل أوضاع الاسترخاء التي يتخذها جسدهن في الإشهار أو في الحياة اليومية) بالقول: إن استعمال النساء لأجسادهن يبقى تابعاً لوجهة النظر الذكورية؛ «إن جسد المرأة الممنوح والممنوع في آن واحد يُظهرُ الجاهزية الرمزية (...) لتشريف الرجال الذين تكون هذه المرأة تابعة لهم أو مرتبطة بهم» (Bourdieu, 1998a: 35).

تتمظهر بقايا الهيمنة الذكورية لدى نساء الغرب في الوقت الراهن في بعض الممارسات والتمثيلات المرتبطة بالعلاقات بين الجنسين، وهي البقايا التي تدفعنا إلى التساؤل عن السبب الذي يجعل النساء يرفضن اندثار العلامات العادية للهيمنة الذكورية. يجيب بورديو عن هذا التساؤل بأن قبول قلب المظاهر سينتج الاعتقاد بأن المرأة هي التي تهيمن في الزوج (Couple)، الشيء الذي سيقول من مكانتها اجتماعياً؛ لأنها ستشعر بنفسها دونية مع رجل دوني. فالمرأة تأخذ في الاعتبار التمثيل الذي يحمله مجموع الرجال والنساء عنها من خلال تطبيق خطاطات الإدراك المشتركة عليها (Ibid: 42)؛ لذا يجب أن يظهر الرجل وكأنه الشخص المهيمن في العلاقة الزوجية لكي يكون رجلاً. فالمرأة ملزمة بالألا تتجاوز زوجها؛ لأنها تأخذ في الاعتبار التمثيل الذي سيحمله المجتمع عنه. ويستحضر بورديو هنا ملاحظة

فيرجينيا وولف عن الفرنسيات، والتي أكدتها دراسات معاصرة، والتي مؤدّاهما أنهن يفضلن الارتباط برجل أكبر منهن سنّاً وأطول منهن، ويتم تبرير هذا التفضيل بأن عاملي السن والطول يؤشران على النضج الذي يضمن الأمان (Ibid.). وهذا ما يُفسّر أن بعض النساء لا يسعَيْنَ إلى الترقية في العمل ومناصب المسؤولية إذا كان موقع أزواجهن أدنى من تلك المناصب من حيث الأهمية والتراتب؛ فالتنشئة الاجتماعية التفاضلية تهيبّ الرجال لحب ألعاب السلطة، وتهيبّ النساء لحب الرجال الذين يلعبون ألعاب السلطة.

3- المرأة في اقتصاد التبادلات الرمزية:

تعرّضت نظرية كلود ليفي-ستروس، التي بمقتضاها «يتبادل الرجال النساء»، لانتقادات شرسة من طرف الحركات النسائية. والحال، أن الأنثروبولوجي الفرنسي لم يقصد بذلك الإساءة إلى النساء، وإنما حاول تشخيص واقع معطى كان فيه الرجال يتبادلون النساء وكأنهم يتبادلون علامات، وهو تبادل فرضته المؤسسة الاجتماعية القائمة على «مبدأ التبادل» وتحريم زنى المحارم. ومن جانب آخر، قارب مؤلفون آخرون هذا التبادل من منظورٍ ماديّ انطلاقاً من ثنائيات ذات/موضوع، وفاعل/أداة. وجاءت نظرية بورديو في العنف الرمزي لتُدخِلَ بين هاتين النظريتين حول تبادل النساء كعلامات أو كسلع «الالتباس الأساسي لاقتصاد السلع الرمزية» (Ibid: 54)؛ إن هذا الاقتصاد «يحوّل موادّ خامّاً متنوّعة، التي تأتي المرأة في مقدمتها [...]، إلى هبات (وليس إلى سلع)؛ أي إلى علامات للتواصل تجسد في الوقت نفس أدواتٍ للهيمنة» (Ibid: 54). ففي هذا التبادل الصراعى المعمّم؛ أي في هذه الاستراتيجيات الذكورية التي تبحث عن الشرف والسلطة، تمثل النساء مواضيع للتبادل ينتظر منها الرجال ألا تكون ذواتاً حتى أثناء فترة الحمل.

إن مبدأ دونية المرأة وإقصائها من المجالات العمومية يتطابق مع اللاتناظر الأساسي بين الفاعل والموضوع، بين الفاعل والأداة، القائم بين

الرجل والمرأة في حقل التبادلات الرمزية؛ أي في حقل إنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي. فالمرأة تستخدم فيه كموضوع يتبادلُهُ الرجال فيما بينهم من أجل الحفاظ على رأس المال الرمزي الذي يمتلكه الرجال أو من أجل زيادته؛ «إن تفسيرَ الأولوية الممنوحة للذكورة في التصنيفات الثقافية يكمن في منطق اقتصاد التبادلات الرمزية، وعلى وجه الدقة في البناء الاجتماعي لعلاقات القرابة والزواج الذي يسند للنساء مكانتهن الاجتماعية كمواضيع للتبادل محدّدة طبقاً لمصالح الذكور ومخصّصة للمساهمة بذلك في إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال» (Ibid: 49)؛ إذ يندرج تبادلُ النساء داخل مجتمع معيّن في منطق الحفاظ على رأس المال الرمزي ومنطق زيادته، وباختصار في استراتيجيات إعادة الإنتاج الاجتماعي المتمحورة حول الأسرة. ففي المجتمعات قبل رأسمالية كالمجتمع القبائلي «عندما يكون اكتساب رأس المال الرمزي ورأس المال الاجتماعي هو الشكل الوحيد تقريباً للتراكم الممكن، تكون النساء قيماً يجب الحفاظ عليها بمنأى عن التهجم والشك» (Bourdieu, 1990: 27). فالنساء تمثلن مواضيع للتبادل في السوق الزوجية، وبما أنهن قابلات للتبادل بين الأسر، فإنهن ملزمات بإنتاج وإعادة إنتاج مبدأي الشرف والتبادل. وبعبارة أخرى، مادامت النساء تساهمن في الحفاظ على رأس المال الرمزي الذي يحتكره الرجال، فإنهن ملزمات بالبقاء بعيداً عن كلِّ ما يمسُّ شرفهن، ومن ثمَّ شرف ذكور أسرهن.

ذلك أن الجسد الأنثوي يتحدّد من خلال نظرة الآخر؛ إنها نظرة ذاتية تتوقّف على موقع المدرك (النساء) وموقع المدرك (الرجال)؛ لذا غالباً ما يتم تنبيه النساء إلى مراعاة النظام بوساطة هذه النظرة التي يمكن أن تولّد الانزعاج والاضطراب عندما يفعلن بأجسادهن شيئاً يتعارض مع توقعات الآخرين؛ «تجعل الهيمنة الذكورية من النساء مواضيع رمزية [...] تؤدّي إلى وضعهن في حالة دائمة من انعدام الأمان الجسدي أو من التبعية الرمزية: فهن يوجدن أولاً بواسطة نظر الآخرين ومن أجله، بمعنى كمواضيع مستقبلية

جاذبة، جاهزة. وينتظر منهن أن يكن "أنثويات"؛ أي مبتسمات، لطيفات، مُجَامِلَات، خاضعات، مُتَكَتِّمَات، مُنْسَجِبَات؛ بل ومَمَّحِيَّات. وفي الغالب لا تكون «الأنوثة» سوى شكلٍ من أشكال مسايرة التوقعات الذكورية، الواقعية والمفترضة، ولاسيما المتعلقة بتضخيم الأنا. وكنتيجة لذلك، تميل علاقة تبعيتهن للآخرين (وليس للرجال فقط) إلى أن تصبح أحدَ مكونات وجودهن» (Bourdieu, 1998a: 73).

هكذا، يوجد رأس المال الرمزي في قلب الهيمنة الذكورية، ويمثل الزواج «قطعةً مركزيةً» في اقتصاد السلع الرمزية (Ibid: 103)، ويُجسّد العالم المنزليّ المكانَ بامتياز للحفاظ على رأس المال الرمزي وزيادته. فالأمر يتعلّق، في المجتمعات التي يمثل فيها رأس المال الرمزي أهمّ أشكال رأس المال، «بمراكمة مكاناتٍ نَسَبِيَّةٍ، وأسماء سلالات وأسلاف، وبالتالي مراكمة سلطاتٍ أو حقوقٍ دائمةٍ على بعض الأشخاص. ويتم من خلال هذه التبادلات إنتاج المساواة والتفاوتات في الشرف؛ أي إنتاج الهيمنة» (Ibid: 51). هذا الصراع الرمزي بين الرجال يستخدم النساء كأدوات، لكن ليست كلُّ النساء صالحات للمساهمة في فوز ذكور أسرهن في هذه الصراعات الرمزية؛ بل النساء اللواتي يَصُنُّ سمعةَ عائلاتهن من خلال صَوْنِ شرفهن فحسب. إن القيمة الرمزية لتبادلهن تتوقّف على «سمعتهن وخصوصاً على عفتهن المؤسّسة على المستوى المُصنَّم للسمعة الذكورية، وبالتالي على رأس المال الرمزي للسلالة النسبية». وفي الوقت نفسه «إن شرف الإخوان والآباء، الذي يستند إلى حذرٍ دقيق؛ بل وعُظامي، كما هو حذر الزوجات أيضاً، هو شكلٌ من المنفعة المفهومة جيداً» (Ibid: 51).

يعتقد بورديو أن تابو زنى المحارم، الذي يعدّه كلود ليفي-ستروس الفعلَ المؤسّسَ للمجتمع بما أنه يقتضي التبادل «كتواصل متكافئ بين الرجال»، يشكل الأساس التاريخي لتقسيم البشر إلى ذكور وإناث، ولإقصاء النساء من المجال العام. ويشير بورديو إلى أن ليفي-ستروس لم يلاحظ أن تابو زنى

المحارم «مرتبط بتأسيس العنف الذي حرّم النساء من أن يكن ذوات التبادل والتحالف الذي يتم من خلالهن»؛ لذا إن الضرورة السيميولوجية للتبادل كما لاحظها ليفي-ستروس (لنتذكّر أن هذا الأخير يعد النساء مجرد علامات) لا تبرر الاختيار السياسي الذي جعل من النساء مواضيع للتبادل أو «أدوات رمزية للسياسة الذكورية»؛ فهذا التبادل الرمزي لم يتم إلا على حساب فئة بشرية (النساء) ولصالح فئة أخرى (الرجال) (Ibid: 66, n.6). إن ضرورة التبادل المتضمنة في تابو زنى المحارم تغذي اقتصاداً للتبادلات يشتغل فيه الرجال كذوات للتبادل، والنساء كمواضيع للتبادل. فمنطق التبادل يشكل أساس البناء الاجتماعي لعلاقات القرابة والزواج التي تمنح، في العالم كلّهُ، للنساء مكانة مواضيع للتبادل وتحّددهن في علاقة بمصالح الرجال- فهن أساساً بنات وأخوات وزوجات يحملن أسماء أزواجهن. علاوة على ذلك، لا تمثل النساء، في رأي بورديو، سلعة اقتصادية أو أدوات لمراكمة رأس المال الاقتصادي. إنهنّ بالأحرى أدوات رمزية تستخدم لزيادة نفوذ الرجال وتقوية شبكة علاقاتهم الاجتماعية، بما أن رأس المال الرمزي ورأس المال الاجتماعي يشكلان في المجتمعات قبل رأسمالية أشكال الرساميل المهيمنة؛ فالنساء لا تستطعن المشاركة كذوات في اقتصاد التبادلات الرمزية لأن وظيفتهن هي العمل على إعادة إنتاج رأس المال الرمزي للرجال. لكن، ووفقاً لتصور بورديو للمجتمع القبائلي كمثال أنموذجي للثقافة المتوسطة، يحرص على التذكير بأن المرأة مازالت في المجتمعات الحديثة، وعلى الرغم من كل ما حصل من تقدّم في التمثلات والممارسات المتعلقة بالعلاقة بين الجنسين، تلعب دور مواضيع التبادل من أجل الحفاظ على رأس المال الرمزي للرجال؛ «فكما أنهن كنّ يعاملن في المجتمعات الأقل تمايزاً كوسائل للتبادل تسمح للرجال بمراكمة رأس المال الاجتماعي ورأس المال الرمزي من خلال الزيجات (...)، فإنهن يقدمن اليوم مساهمة حاسمة لإنتاج وإعادة إنتاج رأس المال الرمزي للعائلة، وذلك بإظهار رأس المال الرمزي

للجماعة المنزلية من خلال ما يساهم في مظهرهن؛ التجميل، اللباس، العناية بالجسد... إلخ» (Ibid: 105).

في مقطع من كتاب (تكسير السقف الزجاجي)، يشير مؤلفوه إلى استمرار اقتصاد التبادلات الرمزية في قلب عالم التجارة والمال؛ فبعد أن لاحظوا الدور المركزي الذي تلعبه الرعاية الذكورية في ترقية المديرات إلى أعلى مناصب المسؤولية، تساءلوا عما يدفع بعض المدراء الذكور إلى دعم النساء، وكان جوابهم كالآتي: إن المدراء الذين يستطيعون تحمل المخاطرة في البداية هم وحدهم من يقوم بذلك؛ فبالنسبة لهؤلاء المدراء، الذين سوف لن يُمسَّ نفوذهم وسلطتهم في حالة فشل دعمهم للنساء، سيحصلون على «مزيد من السلطة والاعتراف، وسيكونون مدراء مرغوباً فيهم ومحطَّ شكر واحترام من قبل زملائهم على سعيهم إلى اكتشاف المواهب والكفاءات، وحرصهم على ترقية محميينهم من أجل مصلحة الشركة» (Morrisson et al., 1987: 132). هكذا، يستخلص المؤلفون أن المدراء الذكور يستخدمون النساء العاملات تحت إمرتهم في تقوية رأسمالهم الرمزي.

إن الإنتاج التاريخي لهذا النظام المجنَّس يُسهِّله كونُ العلاقة التي تحدَّد بعضَ الفاعلين كذوات وبعضَ الفاعلين الآخرين كمواضيع لا يتم إدراكها كشكل من أشكال الهيمنة؛ نظراً لأن العنف الذي تمارسه قد استدمجته النساء على الخصوص، بيد أن التقسيم لا علاقة له في الحقيقة بما هو «طبيعي»، بمعنى أنه لا يقوم على الطبيعة؛ بل إنه تقسيم يتم تطبيعه، ويشغل كنزعة جنسية تستند في عملها على تحويل الذكور والإناث إلى جواهر؛ أو بعبارة بورديو، إنه نزعة جوهرانية «تُسندُ طبيعةً بيولوجيةً إلى فروق اجتماعية مبنية تاريخياً» (Ibid: 12).

4- شَرَكُ الرجولة:

«تشتغل الذكورة كنبالة (noblesse)؛ فكل ما يرفع من قيمة القبائليين (حس الشرف، الحفاظ على دم الوجه) هي القيم الرجولية للنبالة والرفعة؛

رفع الرأس إلى أعلى، طريقة الوقوف كما في الجيش» (Bourdieu, 1998b). ومعنى ذلك أنه يجب على «الرجل الحقيقي» أن يحاول على الدوام الرفع من حجم شرفه في المجال العام؛ فالرجولة يجب تأكيدها باستمرار أمام الآخرين؛ بفضل هذا الاعتقاد في الذات يستطيع الرجل أن يكافح ليبرهن على خصائصه الرجولية. فكما يشير بورديو إلى ذلك، يجب أن يصادق الرجال الآخرون على الرجولة في حقيقتها كعنف فعلي و متحمل، ويجب أن يُصَادَقَ عليها بفضل الانتماء إلى جماعة «الرجال الحقيقيين» (Bourdieu, 1998a: 58). وبما أن الرجولة مرتبطة بالقوة، فإن العنف سرعان ما يجد مكانه؛ فالإنسان الذي يوجد في وضعية اختبارٍ لرجولته يمكنه أن يتحول إلى شخص عنيف ليظهر قوته للخارج. يستعمل بورديو مثال عمليات الاغتصاب الجماعية التي تقوم بها عصابات المراهقين ليوضح كيف يتم استعمال العنف كشكل من أشكال «الشجاعة»؛ فعبر فعل الاغتصاب الشجاع يتلقى الرجل كلَّ تقدير وإعجاب الجماعة، ولأن الرجل يواجه دوماً الخوف من ضياع خصائصه الرجولية، فإنه ملزم بأن يكون قوياً وعنيفاً حتى يحظى بإعجاب واحترام محيطه؛ «إن الرجولة فكرةٌ علائقية بامتياز، تُبنى أمام الرجال الآخرين ومن أجلهم ضد الأنوثة، في إطار خوفٍ من المؤنث، وقبل كل شيء في إطار الخوف من الذات» (Ibid: 59). يستشهد بورديو على الطابع العلائقي للرجولة بمثال الزيارة الجماعية إلى بيوت الدعارة التي يقوم بها الرجال، والتي ينبغي ألا تستعمل فيها عبارات التودد والتحبب التي تُفقد الرجل رجولته (Ibid: 58)، وبمثال عمال البناء الذين يرفضون استعمال وسائل السلامة حتى لا يفقدون دم الوجه أمام الآخرين.

إن هذا الرجولة ترتكز في جزء كبير منها على القدرة على ممارسة العنف المادي المهيمن في العلاقات المجنسة؛ فإذا كانت النساء تخضعن لتنشئة اجتماعية وعنف رمزي يميلان إلى إخفائهن وإنكارهن كذوات، فإن الرجال أيضاً يسقطون ضحية التمثل المهيمن. فالامتياز الذكوري يمثل أيضاً شراً

للرجل الذي يجب عليه في كل الظروف إثبات رجولته؛ فالشرف يبقى دوماً مثلاً أعلى لا يمكن بلوغه، وتبقى الرجولة عبئاً يتحمّله الرجل ذاته. ليس تعطش الرجال إلى الهيمنة امتيازاً فحسب؛ فبقدر ما هناك عنف يُمارَسُ على النساء هناك عنف يمارس بين الرجال؛ «إن الامتياز الذكوري شَرَكٌ أيضاً، ويوجد مُقَابِلُهُ في التوتر والتنافس الدائمين اللذين يصلان أحياناً درجة العبث، واللذين يفرضهما على كلِّ رجلٍ واجبٌ إثبات رجولته في كل الظروف» (Ibid: 60). لذا فإن الرجولة موقعٌ محفوفٌ بالمخاطر؛ فمن جهة ينبغي للرجل أن يواجه الرجال، ومن جهة أخرى يجب عليه أن ينزاح عن النساء «القويات بكل وسائل ضعفهن». ويفسّر بورديو هذا الانزياح الدائم عن النساء بـ «نوع من الخوف من المؤنث»، وهو خوف ناتج عن كثير من الاستيهامات. وبذلك، فالرجولة تعدُّ في رأي بورديو بالنسبة للرجل عبئاً أكثر ممّا هي فائدة؛ لأنها تستلزم منه بذل مجهودات جبارة، ووضع الذات باستمرار محط اختبار، وتفرض عليه نوعاً من «وجوب الوجود؛ أي فضيلة معينة» (Ibid: 56). وبصيغة أخرى، تمثل الرجولة فخاً يسقط فيه الرجال؛ لأنها تظلُّ مثلاً أعلى يستحيل التوصل إلى تحقيقه؛ فهي تجعل الرجال عطوبين (Vulnérables)؛ نظراً لأنها لا تتأكد إلا من خلال مصادقة الآخرين عليها، كما أنها تسند للرجال مهامَّ غير مرغوب فيها، كالحرب مثلاً.

يفهم بورديو الرجولة عند الرجل كقدرة على الإنجاب والجنس وككفاءة اجتماعية (Bourdieu, 1998a: 57). ويمكن استعمال هذه الرجولة مع العنف؛ بل يذهب إلى عدّها نوعاً من انتقام المهيمن عليه من المهيمن؛ فالرجل ملزمٌ بأن يشعر بأنه في مستوى السلطة وأن يُظهر قيمته، وترجع إلى المرأة مهمة أن تجعله يشعر بذلك؛ إذ يجب عليها أن تشرفه لكي يكون قادراً على تشريف ذاته، ويجب عليها أن تحترمه وتمجده أمام العموم، ولكي يبرهن بورديو على وجاهة أطروحته هذه، يستعين بأعمال فيرجينيا وولف (V. Woolf)، ولاسيّما روايتها (نزهة في المنارة)، التي تسلّط الضوء على معاناة الرجال والدور

الذي تلعبه المرأة في إثبات رجولة الرجل. تقدم الروايةُ السيدةَ رامساي امرأةً لا تستطيع أن تقوم بالاختيار الذي بإمكان امرأةٍ مستقلة أن تقوم به وهو الانفصال عن زوجها؛ وذلك لأن السيدة رامساي تشغل مكانة اجتماعية «فرعية»، بمعنى أنها تستند في وجودها الاجتماعي والمادي على زوجها. والحالة هذه، إذا لم يتم إخفاء الميول الصببانية لزوجها السيد رامساي، فإن مكانته ستتدنّى ومعها مكانة السيدة رامساي؛ ستكون زوجة رجلٍ تافهٍ. لذا فمن مصلحتها «حماية كرامة زوجها» (Ibid: 84) إذا أرادت حماية كرامتها الخاصة. إن «الذكاء الرائع» للسيدة رامساي، الذي يُفسّره كونها «غريبةً عن الألعاب الذكورية والإثارة الاستحواذية للأنا، وعن الغرائز الاجتماعية التي تفرضها» (Ibid: 85)، هو نوع من التعويض عن إقصائها من الألعاب الذكورية؛ أي طريقة للشعور بالتفوّق. هكذا يسلط بورديو الضوء، من خلال استشهادات غزيرة من رواية (نزهة في المنارة)، على الصببانية التي تعدّ الوجه الآخر للمهيمن (السيد رامساي في الرواية)، في مقابل الجلم والذكاء اللذين يميزان المهيمن عليها (السيدة رامساي في الرواية)، واللذين اكتسبتهما بفضل وجودها خارج الألعاب «الجديّة» الخاصة بالرجال. لكن هناك موقف آخر تتبناه السيدة رامساي، وهو الاحتقار.

دعنا نستحضر المشهد الذي يصادف أن تستمع السيدة رامساي إلى السيد رامساي وهو يلقي قصيدة (تهمة اللواء الخفيف) للشاعر ألفريد تينيسيون، وهي قصيدة تروي قصة حربية، فتشفق عليه لأوهامه الذكورية المتعلقة بالرفعة والعظمة. هذا المثال الأدبي يوضح، حسب بورديو، كيف أن التقسيم الجنسي للعمل يسند للرجال المهام الأكثر امتيازاً وجديّةً؛ فالرجال نُشُّوا على أن «يلعبوا الألعاب الجديّة بجديّة» (Bourdieu, 1989b: 13). هذه التنشئة الاجتماعية لها، حسب بورديو، مفاعيلٌ جانبيةٌ كريهةٌ بالنسبة للرجال أنفسهم، مفاعيلٌ يمكن نعتُها بمتلازمة «إكراهات النبالة». وينتهي بورديو إلى الخلاصة التي مؤدّاها أن «الوهم الأصلي، الذي يُكوّن الذكورة، هو بدون

شك ما تقوم عليه إرادة الهيمنة (libido dominandi)، بكل الأشكال النوعية التي يكتسبها ذلك الوهم في مختلف الحقول؛ إنه ما يجعل الرجال (في تعارض مع النساء) يُنشئون بطريقة تجعلهم يستسلمون كأطفال لكل الألعاب التي يسندها لهم المجتمع، والتي تمثل الحرب شكلها المتميز [...]. إن تخصيص الألعاب التي نعتبرها جدية للرجال، وتكريس النساء للأطفال والألعاب الصغيرة، من بين الألعاب المكوّنة للوجود الاجتماعي، يجعلنا ننسى أن الرجل أيضاً طفلٌ يلعب دور الرجل» (Ibid: 78).



الفصل الخامس

نقد العقل السكولائي

يعدُّ بيير بورديو واحداً من أبرز الأعلام السوسيولوجيين الذين تبَنوا الأطاريح الفيتغنشتاينة المتعلقة باتِّباع القاعدة والمعرفة العملية والتركيز على البعد العملي للحياة الاجتماعية؛ إذ يُعدُّ من أوائل السوسيولوجيين الذين قرؤوا فيتغنشتاين وناقشوه واستخدموه في نظرياتهم (Bouvier, 1997-1998, p. 144). ويلاحظ برينو أمبرواز أن بورديو هو أول المفكرين الفرنسيين الذين شعروا بوجود قرابة بين فيتغنشتاين والسوسيولوجيا (Ambroise, 2004). غير أن هذا لا يعني أن بورديو يعدُّ نفسه فيلسوفاً. فعلى الرغم من تكوينه الفلسفي الأصلي في المدرسة العليا للأساتذة، كان يعدُّ نفسه دوماً سوسيولوجياً أو أنثربولوجياً؛ أي عالماً يبحث في موضوعية العالم الاجتماعي (Ambroise, 2006). ومع ذلك، قد أجرى حواراً مثمراً ومستمراً مع الفلسفة طوال مساره الفكري، وانتهى في آخر حياته بوضع كتاب شرح فيه النظرية الإستمولوجية والأنطولوجية التي وجهت مجموع كتاباته السوسيولوجية، وهو كتاب (تأملات باسكالية) (Bourdieu, 1997).

لنشر أولاً إلى أن بورديو لم يكن يذكر فيتغنشتاين إلا نادراً؛ لكن ذلك لا يمنع من ملاحظة التأثير الكبير الذي مارسه إرث فيتغنشتاين على فكر بورديو، ولاسيما على تصوره للممارسة الاجتماعية والهابتوس والمعرفة العملية.

وتجدر الإشارة إلى أن بورديو لم يؤسس سوسيولوجيا فيتغنشتاينية؛ فهو لم يكن وفيّاً لفكر الفيلسوف النمساوي برمته، وإنما استوحى منه موقفاً نظرياً تجلّى بالخصوص في رفضه للنظرية الخالصة؛ أي للموقف السكولائي الذي يقوم أساساً على إنكار البعد العملي للواقع الاجتماعي؛ وقد لخص بورديو علاقته الفكرية بفيتغنشتاين في كتاب (أشياء مقولة) كما يأتي: «إن فيتغنشتاين بدون شك هو الفيلسوف الذي كان أكثر فائدة لي في اللحظات العصيبة؛ إنه نوعٌ من المنقذ في لحظات التصحرّ الفكري الكبير؛ عندما يتعلق الأمر بإعادة النظر في أشياء بديهية مثل "الخضوع لقاعدة"، أو عندما يتعلق الأمر بقول أشياء بسيطة (وفي الوقت نفسه، تفوق الوصف تقريباً) مثل ممارسة ممارسة» (Bourdieu, 1987: 19).

إن كان بورديو لا يعترف صراحةً بدور فيتغنشتاين الثاني في بناء تصوّره ضد سكولائي للواقع الاجتماعي، فإن قراءة متأنية لهذا التصور تكشف بجلاء عن تجذّر نظرية الممارسة الفيتغنشتاينية في عمق التفكير السوسيولوجي لبورديو، كما يساعدنا نقد بورديو لـ «العقل السكولائي» (أو النظرية الخالصة) على فهم التضمينات الفلسفية الأساسية لنظريته في الممارسة. وكما لاحظ ذلك كل من كريستيان شوفيري (Chauviré, 1995: 548-553) وجاك بوفريس (Bouveresse, 1995: 573-594)، عثر بورديو في أعمال فيتغنشتاين الثاني حول القاعدة وما تكتنفها من التباسات وحول مفهوم «اتباع القاعدة» ما ساعده على توضيح الطابع العملي للممارسات الاجتماعية وكيفية نقل المعايير والإكراهات الاجتماعية.

وجاء هذا النقد ليوّسع الهجوم الذي شنّه فيتغنشتاين المتأخّر على الفكرة القائلة: إنّ الحالات العقلية تلعب دوراً في إمكانية المعرفة؛ فقد حاول فيتغنشتاين بالفعل تقويض التصور الفلسفي الذي يجعل من الفهم تأطيراً للتمثيلات الذهنية، والذي يسعى إلى تفسير الأفعال بوساطة عمليات عقلية يُعتقَد أنها «توجّه» الجسد نحو غاية مقصودة بوعي.

I- نقد النظرية الخالصة وأولوية الممارسة:

يعارض فيتغنشتاين وجهة النظر هذه بالتنبيه إلى الأهمية المركزية للسياقات الاجتماعية التي تستعمل اللغة فيها؛ فهو يعتقد أنه ينبغي تفسير المعنى اللغوي من خلال السياقات الاجتماعية وليس من خلال الأفعال العقلية التي تسند معاني للعبارات. هكذا، يقول فيتغنشتاين «إذا كان يجب علينا أن نسمي أي شيء كحياة للعلامة، فيجب أن يكون هو استعمالها» (Wittgenstein, 1969: 4).

يمكن أن نلاحظ أهمية عمل فيتغنشتاين بالنسبة للمشروع الفكري لبورديو في نقد فيتغنشتاين الشهير للتصور «الفكراوي» و«الذهني» لاتباع القاعدة. يصوغ بورديو احتراس فيتغنشتاين من «الفكر الخالص» الذي تقوم عليه تصوّرات «الفكراوية» (intellectualisme) في الفقرة الآتية من كتاب (تأملات باسكالية): «إن شكاً جذرياً قائماً على نقد العقل السكولائي سيؤدي بالخصوص إلى توضيح كون أخطاء الفلسفة، التي يريد "فلاسفة اللغة العادية"، هؤلاء الحلفاء الذين لا بديل لهم، أن يكشفوا لنا عنها، تجد جذورها المشتركة في السكولي (Scholé) والاستعداد السكولائي. ويبدو لي أنها الحالة [...] التي يدين فيها فيتغنشتاين الوهم القائل: إن فهم كلمة وتعلم معناها عملية عقلية تستلزم تأمل "فكرة" ما أو استهداف "مضمون" ما [...]، أو الحالة التي يُذكَرُ فيها بأن النطق بإحكام ليس سوى إحدى الكيفيات الممكنة لاستعمال اللغة، وبأن عبارة "أنا أتألم" ليست بالضرورة إثباتاً، ولكنها ربما أيضاً إظهاراً للألم [...]؛ إن هذه الأحكام تؤول كلها إلى ميولات فكرية تنتمي إلى "لعبة لغوية" سكولائية تخاطر في هذه الحالة بطمس منطق الممارسة» (Bourdieu, 1997: 42-43).

لقد احتفظ بورديو من كتاب (بحوث فلسفية) لفيتغنشتاين برفضه المطلق لـ «النظرية الخالصة»؛ أي للتصوّر السكولائي، وهي العبارة التي استعارها بورديو من جون أوستين، الذي يتحدث عن «الرؤية السكولائية» (scholastic)

(view)، التي تعني على سبيل المثال «واقعة جرد وفحص كل المعاني الممكنة خارج كل سياق مباشر، وذلك بدلاً فقط من فهم أو استعمال معنى هذه الكلمة المتوافق توافقاً مباشراً مع الوضعية» (Bourdieu, 1997: 221).

تكشف أعمال فيتغنشتاين عن بوادر الموقف ضد فكري (anti-intellectualiste) الذي بنى عليه بورديو مقاربتة التكوينية للممارسات الاجتماعية؛ إذ رفض فيلسوف فيينا ذلك الموقف الذي يجعل من اللغة مجموعة من القضايا المفصولة عن سياقات استعمالها، ومن ثم الذي ينزع عنها طابعها العملي؛ أي صفتها كنشاط. وهذا ما يطلق عليه فيتغنشتاين الكلمة الألمانية (die Übersicht) التي يمكن ترجمتها بكلمة «إجمالي». يقول فيتغنشتاين في بحوثه: «وبالتالي، فإن "الخضوع لقاعدة" ممارسة، وإن التفكير في أن شخصاً يخضع لقاعدة ليس هو الخضوع لقاعدة. هكذا، من المستحيل الخضوع لقاعدة بشكل خاص؛ وإلا لكان التفكير في أن شخصاً يخضع لقاعدة وخضوع الشخص لقاعدة يعنيان نفس الشيء» (Wittgenstein, 1953: §202).

فكما أن اللغة، حسب فيتغنشتاين، ليست حالة عقلية تقوم بتصوير الواقع، كما تعتقد الفلسفة التمثيلية للغة⁽¹⁾، فإن الممارسات الاجتماعية،

(1) إن تصور فتغنشتاين للغة كصورة للواقع تعود إلى مرحلته الفكرية الأولى المتمثلة في كتاب (رسالة منطقية فلسفية) الذي نشره سنة (1929م). فقد كان يعتقد، قبل التحول الفكري الذي تمظهر في كتابه (بحوث فلسفية)، أن اللغة هي البنية المنطقية للواقع، حيث إن كل قضية أولية تطابق واقعة ذرية. يقول فتغنشتاين: «يمكن لقضية ما أن تكون صادقة فقط إذا كانت صورة للواقع».

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, translated by David Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge, 1963, §4.06.

«إن [القضية] تُصوّر [الواقعة]. بهذه الطريقة وحدها يمكن للقضية أن تكون صادقة أو خاطئة؛ يمكنها فقط أن تكون متوافقة أو غير متوافقة مع الواقع من خلال كونها صورة لوضعية معينة».

Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, edited by G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, New York: Harper, 1961, §2.10.14.

حسب بورديو، ليست نتيجةً للعمليات العقلية؛ ذلك أنه ليس هناك فعلٌ يؤكد أنه لا وجود لحالة ذهنية أو عبارة أو موضوع عادي يمكنه أن يلعب دور الأساس الذي يقوم عليه معيارُ الحكم على صواب فعلٍ أو قولٍ، أو معيارُ التصرف الصحيح في المستقبل، إلا من خلال الكيفية التي نستعمله بها؛ إنه معيارٌ فحسب لأننا نستعمله كمعيار. وبصيغة أخرى، يعتقد فيتغنشتاين أن الاعتقاد بأن صورةً ذهنيةً يمكن أن تصلح كمعيار في ذاتها اعتقادٌ عبثيٌّ، وبالمقابل، يشدد على أن معيارية القواعد تقوم على التوافق الجماعي حولها؛ كما أن إكراه القواعد أو ضرورتها يتجزران بشكل يجعل منها طبيعة ثانية تنتج من خلال ذلك التوافق (Williams, 1999: 169). يقول فيتغنشتاين: «هكذا إذاً أنت تقول "إن توافق الناس يميز بين ما هو صحيح وما هو خاطئ"؛ إن الصحيح والخاطئ هو ما يقوله الناس؛ إن الناس يتوافقون في اللغة التي يستعملونها. إنه ليس توافقاً في الآراء، وإنما هو توافق في شكل حياة» (Wittgenstein, 1953: §241).

ليس هناك إذاً مبدأً متعال يتحكم في الممارسة اللغوية، وليس هناك أيضاً، حسب فيتغنشتاين، أساسٌ مطلقٌ لما نفعله أو لما نقوله؛ هكذا الشأن أيضاً بالنسبة للممارسات الاجتماعية التي يرفض بورديو أن يبحث لها عن أساسٍ مطلقٍ قادرٍ على تفسيرها. فكما أن فيتغنشتاين لم يجد ما يبرر المعنى والقاعدة سوى في الممارسة، فإن بورديو أيضاً لم يجد أرضيةً صلبةً يقوم عليها التفسير الملائم للحياة الاجتماعية سوى الممارسة. ليست هناك إذاً حاجة للبحث لها عن مبررٍ أعمق من ممارستها في مجتمع معين مزوّد بتاريخ خاص. إن النظرية الاجتماعية لا تحتاج إلى التنقيب عن مبدأ أولٍ للممارسات الاجتماعية، سواء كان هذا المبدأ هو الرغبة في التحقيق العقلاني لأكبر قدر ممكن من الفوائد أو الرضى الذاتي.

ليست الممارسات الاجتماعية، وفقاً لبورديو، نتاجاً لعمليات عقلية كما تدعي النظريات الفردانية. إن المغالطة التي يرتكبها التقليد الفلسفي

الكلاسيكي عندما يفكر في اللغة بطريقة خالصة؛ أي خارج السياق العملي الذي تمارس داخله، هي المغالطة نفسها التي تقترفها نظرية الاختيار العقلاني التي ترى أن أفعال الناس يُفسرها دافع الربح الأقصى القائم على معرفة مسبقية، ومن ثم تجعل السلوك الاجتماعي نتيجةً لحساب عقلائي وواع؛ أي نتيجةً لمعرفة صريحة وواعية. وبذلك، إن العقل يصبح، تبعاً لهذا المنظور، هو المسبب للأفعال. لا يرى بورديو ما يبرر تفسير نظرية الاختيار العقلاني للأفعال الاجتماعية من خلال معتقدات ورغبات الأفراد؛ إنه تفسير أداتي يرجع الأفعال العقلانية إلى علاقة تطابق بين الوسائل والغايات. ويمكن توضيح هذا النوع من التفسير بالمثل الذي قدمه كارل هييمبيل، والمتعلق بالمهندس المُطَّلِع الذي يختار بوعي كامل الخيار الأمثل من بين خيارات عديدة؛ فالمهندس الكفاء هو من يختار أفضل حلٍّ لمشكلة التصميم مثلاً، ما دامت «تشكيلة الحلول المسموح بها محدّدة بوضوح، والاحتمالات والفوائد مضبوطة بدقة؛ بل إن معيار العقلانية الذي يجب استخدامه (أي الرفع من الفوائد المتوقعة إلى أقصاها) مبين بوضوح ودقة» (Hempel, 1965: 481). لكن من الواضح أن مهندس هييمبيل لا يخضع سوى لإكراهات الوسط الطبيعي، ويصعب تصوّر كيف يمكن لمعايير العقلانية المعتادة على الهواء النقي للعقل النظري التي توجه اختياراته أن تُطبّق على الأطر الاجتماعية الواعية (Bohman, 1999: 129). يصف بورديو هذا الخطأ الإستيمولوجي على النحو الآتي: «إنه الخطأ الذي يتمثل في وضع "عالم داخل الآلة" [...]، وذلك بمنح الفاعلين المبرر المنطقي الخاص بالعالم الذي يفكر في ممارساتهم (وليس المبرر العملي للعالم الذي يتصرف في الحياة اليومية)» (Bourdieu, 1997: 75).

يذكرنا هذا النقد بالهجوم القوي الذي شنّه غيلبرت رايل ضد المذهب العقلي الديكارتي الذي يخطئ عندما يفصل بين العقل والجسد؛ أي بين الحالات العقلية والحالات الجسدية. والحال أن الديكارتيين يرتكبون ما

أطلق عليه رايل «خطأ مقولاتياً» (category-mistake)، ويتمثل هذا الخطأ في تحليل العلاقة بين «العقل» و«الجسد» كما لو أنهما ينتميان للمقولة المنطقية نفسها. الخطأ المقولاتي نفسه ترتكبه نظرية العقل المثالية التي تختزل الواقع المادي في الواقع الذهني، ونظرية العقل المادية التي تختزل الواقع الذهني في الواقع المادي. هذا التمييز بين العالم العقلي والعالم الجسدي يطلق عليه رايل عبارة «عقيدة الشبح داخل الآلة» (Ryle, 1949: 15-16).

يشكل المذهب ضد سيكولوجي (anti-psychologisme) أساس الفلسفة التحليلية التي ينتمي إليها غيلبرت رايل. ويتمثل هذا الموقف النظري في رفض أطروحات «المذهب النفسي» التي تعد السلوكيات البشرية نتيجة للحالات العقلية والنفسية. وقد دشّن المنظور المضاد للمذهب النفسي عالم المنطق والرياضيات غوتلوب فريغه (Frege) الذي انتقد ادعاءات أنصار المذهب النفسي، أمثال هوسرل قبل اهتدائه إلى المذهب ضد سيكولوجي، الذين كانوا يعدّون المنطق من إنتاج العمليات النفسية. ويلخص داميت خصائص هذا التصور التحليلي في أربعة: 1- إن هدف الفلسفة هو تحليل بنية الفكر؛ 2- يجب التمييز بين بنية مضمون الفكر (Thought) وبنية عملية التفكير (Thinking)؛ 3- إن المنهج الملائم الوحيد لتحليل بنية الفكر هو تحليل بنية التعبير اللغوي عن مضمون الفكر؛ 4- إن السياقية، بمعنى الأسبقية الدلالية للجمل على الكلمات المكوّنة لها تحتل مكانة مركزية في المنظور ضد سيكولوجي (Dummett, 1993: 4-5).

إن هناك تماثلاً واضحاً بين رفض المذهب ضد سيكولوجي لتفسير قوانين المنطق بأحداث عقلية ذاتية يمكن إدراكها بوساطة الاستبطان من جهة، ورفض بورديو لتفسير الممارسات الاجتماعية بآليات نفسية أو عقلية تقيم مثل «الشبح» داخل أجساد الفاعلين الاجتماعيين. والرفض نفسه يعبر عنه فيتغنشتاين عندما يؤكد أنّ الأنشطة البشرية لا تسببها أحداث «ذهنية» داخلية، سواء كانت نوايا أم صوراً ذهنية. وبالفعل، يستند بورديو إلى نقد فيتغنشتاين

لتفسير الفعل من خلال النوايا الواعية، ويعترض على مذهب الإرادة؛ لأنه يوهم بأن نوايا الفاعل شفافة أمامه ومتحررة من إكراهات الظروف الخارجية، بينما يتخذ العالم الاجتماعي شكل مجالٍ من الاحتمالات الممكنة بالتساوي لكل ذاتٍ ممكنةٍ فحسب في تجربة خيالية (كالحكايات الشعبية مثلاً) التي تُبطل معنى الوقائع الاجتماعية. شرع بورديو في مناقشة المقاربة التي توحى بأن حالاتٍ داخليةً، عقلية أو نفسية، تُنتج الممارسات الاجتماعية في مقاله (القراءة كتمثل وإرادة) (Bourdieu, 2000: 71-128)، وطوره في كتابه (الحس العملي) (Bourdieu, 1980a).

ونحن نصل إلى هذه النقطة، أرى أنه من المفيد تفصيل القول في تصور بورديو ضد ديكارتي للذاتية (intersubjectivité) وعلاقته بالهجوم الحاد الذي شنّه فيتغنشتاين على المذهب الديكارتي أثناء مناقشته للإنسان والذات في بعض أعماله المتأخرة.

II - وحدة العالم الاجتماعي؛

يشير باري بارنز إلى أن النظرية الاجتماعية تهدف، من بين أشياء أخرى، إلى تحديد ما يميّز جماعةً اجتماعيةً معينةً عن جماعاتٍ أخرى، ومن ثمّ فإنها تقوم بتعيين ما هو مشترك بين أعضاء هذه الجماعة. وللقيام بذلك، تسعى إحدى المقاربات إلى وصف ما هو مشترك بين هؤلاء الأعضاء من نظريات وأفكار ومعتقدات أو قواعد ومعايير مجردة «تتحكم» في سلوكياتهم. ويلاحظ بارنز أن هذه المقاربات تعترضها صعوبتان؛ «يتم اعتبار هذه الأفكار والمعتقدات والمعايير كيانات داخلية بالنسبة للأفراد، وبالتالي كيانات خفية، وكل محاولات وصفها تبقى محدودةً بطابعها الحدسي أو التخميني. وتتجسد الصعوبة الثانية في كون هذه الكيانات تُستخدم غالباً دون تمييز كأساسٍ لنظريات الفاعل السلبي حول النظام والاتفاق؛ إذ يُزعم أن لهذه الكيانات تضمينات ثابتة ومحددة، وأن من يؤمن بها مُلزَمٌ بالتصرف تبعاً لها» (Barnes, 2001: 25).

يُشير فان غيلدر إلى أن مفهوم العقل الداخلي عند ديكارت يشير إلى أمرين اثنين؛ أولاً، إلى الخصائص الإبتيمية للمعرفة المباشرة التي يمكن بلوغها فوراً بوساطة الاستبطان. يقول فان غيلدر: «بالنسبة لديكارت، كان العقلُ بالأساس شيئاً داخلياً؛ ما معنى ذلك؟ [...] يرى ديكارت أن الخاصية التي تمكّن من التمييز بين الداخلي والخارجي هي بلوغ المعرفة بواسطة الاستبطان؛ يكون الكيان العقلي بداخل عقلي إذا ما كنت قادراً على بلوغه بواسطة الاستبطان. إن حدودَ العقولِ حدودٌ حصرية ومغلقة؛ فكلُّ كيانٍ عقليٍّ لا يبلغه إلا عقلٌ واحدٌ فقط. إن هذه الخاصية البنيوية للمجال العقلي هي التي تمكّن من التأكيد أن العقولَ داخليةٌ بالأساس؛ إن مضمونها يوجد دوماً داخل حدودها التي تقصي كلَّ الملاحظين باستثناء ملاحظٍ واحد» (Van Gelder, 1995: 60). هنا يُخصّصُ للمتكلم وضعٌ متميزٌ ويُمنحه امتيازٌ عدم إمكانية اقتراف الخطأ وتحقيق الشفافية الكاملة، ويُختزل دورُ الآخر إلى أدنى مستوى ممكن.

ثانياً، يحيل مفهومُ العقل الداخلي إلى فكرة استقلالية العقل عن البيئة الخارجية المحيطة به؛ ومعنى ذلك أن العقلَ ومضمونَ الأفكارِ سيكونان متطابقين حتى وإن كان العالمُ الخارجي مختلفاً كلياً عما هو عليه وحتى وإن لم يكن لهذا العالم وجودٌ أصلاً؛ فسواء كان الضوء المرئي والصوت المسموع والحرارة المستشعرة مظاهرَ خادعة أم لم تكن كذلك، فإني أظن، كما يقول ديكارت، «متأكداً جداً من أنني أرى وأسمع وأتدفأ، وهذا بالضبط ما يُسمّى في داخلي بالإحساس، وليس ذلك سوى التفكير» (Houdé et al., 1998: 191). وباختصار، يمكن تلخيص المذهب الديكارتية في منظوره الإبتيمولوجي في فكرة أن الكائنَ البشريَّ يتوافر، ككائن واع، على ملكة الاستبطان التي يستطيع بوساطتها أن يعرف مضامين وعيه.

يستشهد بورديو بقوله باسكال، هذا الفيلسوف المناهض الجذري للديكارتية، «نحن آليون بقدر ما نحن روحيين» (Bourdieu, 1980a: 82) ليوضح أن العقلَ ليس حالاتٍ داخليةً تجري داخل جماجم الأفراد كما يعتقد

ديكارت. فعندما أكد بورديو أنه مفكر باسكالي، فإنه لم يكن يعني بذلك أنه ينوي استلهاً بعض الأفكار من الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال فحسب، وإنما كان يرغب في استخدام فلسفته من أجل تجاوز المأزق الذي يَضَعُ المذهبَ الذاتيَّ في مواجهةٍ مع المذهب الموضوعي، وما يترتب عن هذا المأزق من تعارضاتٍ مزيفة في العلم الاجتماعي بين الفرد والمجتمع، بين الخارج والداخل، بين الفاعل والبنية... إلخ (Schrift, 2010: 159). وتبدو هذه النية واضحة في الهجوم الشرس الذي شنّه بورديو على الأنوية الديكارتية التي دافع عنها هوسرل في كتابه (تأملات ديكارتية)؛ إذ يصرح هذا الأخير بوفائه لمشروع ديكارت المتمثل في «العودة إلى الذات» من خلال تبنيه الصريح للكوجيتو الديكارتية الذي سبني عليه فلسفته الترانسدانتالية. فقد دعا هوسرل الفيلسوفَ إلى أن «يعود إلى ذاته» لكي «يُفكر في طريقة يجد بها منهجاً للعمل؛ منهجاً يضمن له بلوغ المعرفة الحقيقية» (Husserl, 1953: 2).

يؤكد المفكرون المعاصرون المدافعون عن وجهة نظرٍ خارجية أن العقل والظواهر العقلية تكوّنُها البيئة الخارجية، لكن بورديو لا يكتفي بإضفاء الطابع المادي على العقل واعتباره مُستَبَدَّناً (incorporé) فحسب، وإنما يعدّه أيضاً مُدمجاً في العالم، وأنه يُشكّل جزءاً لا يتجزأ من هذا الأخير. يحاول بورديو، حاذياً حذو فيتغنشتاين والمفكرين الذين يسرون في ركبه أمثال غارفينكل مثلاً، أن يُخرِجَ العقلَ من الجماع، وأن يلغي الحدود بين الخارج والداخل التي وضعتها النزعة الداخلية الديكارتية. هكذا، إن العقل (أو البنيات الذهنية)، حسب بورديو، تُنتجُها البيئة الاجتماعية والمادية وشروط الوجود البشري؛ وكما فَعَلَتْ كُلُّ نزعة ضد ديكارتية وما بعد ديكارتية والعلوم المعرفية اللاديكارتية، استبدل بورديو «نموذج العقل كمنتج لازمني للتمثيلات» بمقاربة دينامية لعملية المعرفة التي تركز على «التفاعل الدائم في الزمن الواقعي بين فاعلين موجودين في الواقع وعالم في تغير مستمر» (Van Gelder, 2003: 367).

يشنُّ فيتغنشتاين هجومه على النزعة الديكارتية في الأعمال التي خصصها لمناقشة علم النفس و(رسالة منطقية فلسفية) وجزء مهم من كتابي (بحوث فلسفية وجذاذات). والمعروف أن الفيلسوف النمساوي لم يقدم أطروحة متكاملة حول هذه النقطة؛ بل «عرض الارتباك الفلسفي حول العقل من خلال تحديد بعض الصور الخادعة والتشابهات السطحية» (Budd, H. 1995: 617).

ينبغي التنبيه هنا إلى أنه عندما كان فيتغنشتاين يكتب (رسالة في المنطق والسياسة) كانت الاعتراضات على التصور الديكارتية قد أصبحت مألوفة. ويمكن أن نذكر هنا هيوم وكانط وشوبنهاور وماخ وفرويد كنماذج من المفكرين الذي هاجموا المذهب الديكارتية. ولا بد من التذكير بأن فيتغنشتاين كان قد قرأ شوبنهاور ودرس جزءاً من (نقد العقل الخالص) لكانط واطلع على بعض كتابات نيتشه⁽¹⁾ وكتاب ماخ (تحليل الأحاسيس) الذي استشهد منه ببعض المقاطع (Sluga, 1996: 327). يعترض فيتغنشتاين بشدة على الفكرة القائلة: إن الظاهرة النفسية هي بمثابة أشياء وعمليات تحدث بشكل حقيقي وحرفي في المجال الداخلي للإنسان. ولكي يشرح فيتغنشتاين رفضه لفكرة وجود أشياء داخلية قادرة على تفسير التفكير أو التذكر أو فهم معنى كلمة معينة، لجأ إلى مثال «المكعب» في الفقرات (139-142) من (بحوث فلسفية)، وحاجج على أنه لا يمكن القول: إن فهم معنى كلمة «مكعب» يعني ملاحظة عقلية لصورة مكعب؛ فالسبب الوحيد الذي يجعل هذا التفسير العقلي صحيحاً هو وجود اتفاق مسبق على أن (12) خطأً مُرتَّبَةً بطريقة معينة تعدُّ مكعباً، لكن لا شيء في هذا الشكل في ذاته يلزمنا بالنظر إليه كمكعب. يقول فيتغنشتاين: «في أقصى الحالات، نحن نوجد تحت دافع نفسي وليس

(1) يقول نيتشه: «ليس هناك "وجود" خلف الفعل والنشاط والضرورة؛ إن "الفاعل" مجرد وهم مفروض على الفعل-الفعل نفسه هو كل شيء» (Nietzsche, [1887] 1998: 29).

تحت دافع منطقي» (Wittgenstein, 1953: §140). فبينما تمثل هذه الخطوط مكعباً بالنظر إلى الطريقة الاتفاقية للإسقاط، يمكن للمرء أن يتصور طريقةً مختلفةً سيُعدُّ بمقتضاها أن الترتيب الخطي يرمز إلى موشور.

ظهر عداءٌ فيتغنشتاين لفكرة الذات المتميزة بالفرادة والتجوهر وموقفه المناهض للديكارتية منذ كتاباته الأولى، ولا سيما في الرسالة: «لا وجود لشيءٍ كذاتٍ تفكر أو تخفي الأفكار» (Wittgenstein, 1963: 5.631). ووضح هذا الموقف بعد ذلك في أعماله التي ترجع إلى ما يسمى بالمرحلة الانتقالية في فلسفة فيتغنشتاين، حيث أشار في (الكتاب الأزرق) إلى أن لغتنا تخلق الوهم بأن كلمة «أنا» تحيل إلى «شيءٍ لا جسد له، شيءٍ له مع ذلك مكانٌ في جسدنا». وعندما يستخلص بعد ذلك أن «هذا يبدو في الواقع أنه الذات (ego) الحقيقية، الشيء الذي قيل عنه "أنا أفكر إذاً أنا موجود"» (Wittgenstein, 1958: 69). ويعود فيتغنشتاين في (بحوث فلسفية) إلى الموضوع نفسه ليؤكد أن «كلمة "أنا" ليست اسماً لشخص، وليست كلمة "هنا" اسماً لمكان، وليست كلمة "هذا" اسماً؛ فمن خصائص الفيزياء أنها لا تستعمل هذه الكلمات» (Wittgenstein, 1953: §410).

يطرح فيتغنشتاين في (الكتاب الأزرق) موقفه المضاد للديكارتية من خلال معالجته لطبيعة العقل، وذلك في مرحلتين؛ يعالج في الجزء الأول قضايا متعددة تتعلق بالمعنى، ويعالج في الجزء الثاني مشكلة الأنوية (solipsism) (Sluga, 1996: 332). يلخص فيلسوف فيينا نقاشاته في نهاية الجزء الأول من الكتاب عندما يقول: إن البحث في كيفية استعمالنا للكلمات مثل «التفكير» و«المعنى» و«الأمل»... إلخ، «يحررنا من إغراء النظر إلى فعلٍ تفكيرٍ محددٍ، مستقلٍ عن فعل التعبير عن أفكارنا، ومختفٍ في وساطة معيئة» (Wittgenstein, 1958: 43). ويستنتج أن «تجربة التفكير يمكن أن تكون مجرد تجربة كلام» (Ibid.). وهذه الخلاصة الفيتغنشتاينية هي ما يُطلق عليها الموقف ضد ذهني (anti-mentaliste).

ومن جهة أخرى، ينتقد فيتغنشتاين النزعة الأنوية الديكارتية التي تشدد على أنّ ما يوجد هي الأنا (الذات) وحدها؛ «يبدو للوهلة الأولى أن لدينا هنا نوعين من العوالم؛ عالمين مصنوعين من مواد مختلفة؛ عالم عقلي وعالم مادي» (Ibid: 47). إن «الظاهرة العقلية، وتجربة المعنى والإرادة... إلخ. تنبثق عندما يتطور جسد حيواني يتميز بدرجة من التعقيد» (Ibid.). والحال أن العقلي (the mental) ليس مجالاً يوجد داخل العالم ولا موضوعاً يوجد خارج العالم.

يلاحظ فيتغنشتاين أن هناك مشكلةً عويصةً تعترض التصور الديكارتية للوعي؛ يبدأ أولاً بتقديم استعارة تمثل هذا الأخير في الفقرة الآتية: «رغم أن الأثير يعج بالذبذبات، فإن العالم في سواد، لكن الإنسان فتح عينيه في أحد الأيام، فرأى النور» (Wittgenstein, 1953: §184). هكذا، إن الوعي، تبعاً للديكارتية، شعاع من الضوء ينير وقائعنا الذهنية الخاصة. ولتسليط الضوء على هذه المشكلة يؤكد فيتغنشتاين فكرة أن الوعي ليس كياناً خاصاً لا يمكن أن يتوصل إلى معرفته سوى صاحبه. ويصوغ فيتغنشتاين اعتراضه من خلال استدلاله الشهير المتعلق باستحالة «اللغة الخاصة»، وهو الاستدلال الذي يحتاج على عدم وجود مثل هذه الكيانات الخاصة، واستحالة معرفة هذه الكيانات بصورة شخصية (Wittgenstein, 1953: §243-315).

هذا الاعتراض يستتبع موقفاً نقدياً آخر هو أنه لا وجود لاستبطان معصوم من الخطأ، ويمثل فيتغنشتاين لذلك بشخص يقول لطيبه بعد حادثة سير «أنا واعٍ»، لكنه في الحقيقة لا ينقل له نتيجة استبطانه لعقله، وإنما يشير إليه بأنه استعاد وعيه، حيث كان بإمكانه أن يعبر له عن هذه الحالة بعبارة أخرى، كأن يقول له مثلاً: «أهلاً دكتوراً!» (Ibid: §416-417). هكذا، إن «الوعي» ليس شيئاً يحيل إلى ظاهرة تحدث داخلنا، وإن الهوة المزعومة بين العالم المادي وعالم الوعي ليست سوى اختلاف مقولاتي بين كائن حساس وكائن غير حساس، وهو الاختلاف الذي نطبّقه في حياتنا العادية؛ فعندما ننطق

بعبارة «الكائنات البشرية السليمة كائنات واعية»، أو عبارة «إن الكائنات البشرية السليمة تسمع، ترى، تشم...»، فإن الأمر لا يعدو أن يكون قضايا نحوية (Ibid: §281-284). ويستخلص فيتغنشتاين بعد هذه الاعتراضات أنه ليست هناك «هوة عميقة سحيقة بين الوعي وعمل الدماغ» ولا وجود لشيء مثل «السر الميتافيزيقي للوعي» (Ibid: §412).

يوسع غلوك تحليله لاعتراضات فيتغنشتاين على التصور الديكارتية للذات لتشتمل على نقده العام للتعارض بين الداخلي والخارجي (Glock, 1997: 174-179). يقدم فيتغنشتاين في الفقرات (389-411) من بحوثه الاستدلال الآتي:

- «(ش) مملوك لشخص خاص»، ويعني ذلك أنه لا أحد يمكنه أن يمتلك (ش) الخاص بشخص بعينه (مثلاً «ألمي»).
- «(ش) خاص إبستمولوجياً»، ويعني ذلك مثلاً «إنني وحدي أستطيع معرفة أنني أتألم».

يعلق هايكر على هذا الاستدلال الفيتغنشتايني بكون فكرة الخصوصية ترتبط بمسألة العقول الأخرى؛ فحالات الآخرين العقلية مخفية عني مثلما أن حالاتي العقلية مخفية عن الآخرين، بيد أن فيتغنشتاين يصرح أن «لا شيء خفي»؛ بمعنى أن «ما هو عقلي يتمظهر أساساً في أشكال السلوك التي تعبر عن الداخلي» (Hacker, 1999: 4). ويضيف هايكر، موضحاً جوهر الفروق بين فيتغنشتاين والديكارتيين؛ «بينما يتمثل الديكارتيون والسلوكيون السلوك كحركة جسدية خالصة، يشدد فيتغنشتاين على أن السلوك البشري يتم اختباره كوجود، كمعنى مليء، كفكر، كنزوة، كإرادة» (Ibid: 5).

أرى أنه لا بدّ أن أقف هنا في عرض الاستدلالات التي قدمها فيتغنشتاين لدحض ما اعتبره تهافتاً في معالجة المذهب الديكارتية (Cartesianism) والمذهب الداخلي (Internalism) والمذهب الذهني (Mentalism) والمذهب السيكولوجي (Psychologism) (وهي عبارات شبه مترادفة في كتابات فيتغنشتاين وكتابات منظري الممارسة) لعلاقة الجسد بالعقل؛ نظراً لأن هذا

الموضوع يخترق معظم أعمال فيتغنشتاين، ونظراً لأنني أردت بالإشارة إليه فحسب توضيح التقارب بين لاديكارتية فيلسوف فيينا ولاديكارتية السوسولوجي الفرنسي. وقبل ذلك سأقدم ملخصاً سريعاً لانتقادات فيتغنشتاين للتصور الديكارتية لـ «عالم الوعي» في النقاط الآتية:

- إن الوعي شيء يتحقق ليس بنوع من «الكيان العقلي» مثل «الفكر» أو «الروح» (Res cogitans)؛

- لا يمكن استخراج الوعي من مقدمات تتضمن وقائع حول سلوكنا باعتباره حركة جسدية خالصة.

- يحب تصور الكائن البشري ككائن موجود في «مجرى الحياة» يرسل إشارات إلى الآخرين مثل «أهلاً!» أو «أنا واع الآن».

هكذا، يعدّ فيتغنشتاين الثاني الكائن البشري وحدةً نفسية جسدية؛ فهذا الأخير ليس روحاً كامنة في جسد؛ بل هو مخلوق يعيش في «مجرى الحياة»؛ لأن الكائن البشري وليس العقل هو الذي يدرك ويفكر ويرغب ويتصرف ويشعر بالفرح وبالحزن.

يسير بورديو على خطى فيتغنشتاين لتجاوز هذه الصعوبات المنهجية والإبستمولوجية بمصادرتة فكرة أن الأرضية الصلبة للنظام والتوافق هي التوافق في الممارسة وليس في الأفكار؛ أي الاستناد إلى كيانات عمومية ومرئية تتمظهر فيما ينجزه الأفراد من أفعال. يشدد بورديو على أن الممارسة هي المكان الذي يلتقي فيه الهابتوس، كاستعدادات للتفكير والإدراك والفعل يتم استبطانها «في ثنايا أجساد» الفاعلين بوساطة توارينهم الفردية التي تميل إلى أن تطابق توارين الجماعات التي ينتمون إليها من جهة، والنظام الاجتماعي المكوّن من المؤسسات والحقول كفضاءات مكوّنة من المواقع التي يشغلها هؤلاء الفاعلون من جهة أخرى.

يوضح بورديو الأولوية التي يمنحها للمحاينة الاجتماعية من خلال ما يُسمّى «الزواج العربي» في منطقة القبائل الجزائرية؛ إذ دعا إلى البحث عن

قواعد الزواج القبائلي في منطقيات الفعل الملموسة، وذلك على الرغم من وجود قواعد يمكن أن تبدو متعالية؛ يقول بهذا الصدد: «يجب على أولئك الذين "قاموا" بالزواج فعلياً أن يكتفوا، في المرحلة الرسمية، بالمكانة التي تخصص لهم، ليس بفضل ما يقدمونه من فائدة لجماعتهم وإنما بفضل الموقع الذي يشغلونه في شجرة النسب، حيث يجدون أنفسهم مرغمين على «العب الأدوار الصغيرة» لفائدة «الأدوار الرئيسية» كما يُقال في المسرح. وباختصار، إن قرابة التمثل تتعارض مع القرابة المستعملة كما يتعارض الرسمي مع غير الرسمي (الذي يضم شبه الرسمي والفضائحي)؛ الجماعي مع المخصوص (المدرک كالأقل رسمية)؛ العام المقنن بصراحة في مقررات سحرية وشبه سحرية، مع الخاص المحتفظ به في حالة ضمنية، بل خفية؛ الطقوسي كممارسة دون ذات يمكن إنجازها من قبل فاعلين يمكنهم تعويض بعضهم بعض؛ لأنهم يتوافقون على توكيل جماعي، مع الاستراتيجية الموجهة نحو إشباع المصالح العملية لفاعل أو جماعة من الفاعلين المخصوصين» (Bourdieu, 2000: 99).

ففي مقابل قواعد رسمية وجماعية وصريحة ومطقسنة تتميز بالتعالى لأنها دون ذات، والتي يمكن أن تفرض نفسها على كل المشاركين دون تمييز؛ لأنهم «يتوافقون على توكيل جماعي»، هناك القواعد شبه الرسمية والمخصوصة والضمنية التي يتعهد بها فاعلون حقيقيون يبنون استراتيجيات من أجل تحقيق مصالحهم. وما يفسر هذا الطابع المحايث للقواعد هو استحالة اختزال الممارسة في نماذج متعالية، علماً أن الممارسة تتسم بـ «الضبابية» و«انعدام اليقين»؛ «إذا كان مبدأ الممارسات هو الصورة التوليدية التي يجب بناؤها من أجل تعليل الممارسات بها؛ أي مجموعة من القواعد المستقلة والمتماسكة في آن واحد، فإن الممارسات التي تم إنتاجها بموجب قواعد توليد واعية للغاية ستكون خالية من كل ما يحددها كممارسات؛ أي انعدام اليقين والضبابية التي تنتج عن كون تلك الممارسات لا تصدر عن

مبادئ واعية ودائمة، وإنما عن خطاطات عملية وغير شفافة لذاتها، وعن مواضيع تتنوع تبعاً لمنطق الوضعية، وعن وجهة النظر، الجزئية على الدوام، التي تفرضها.. إلخ» (Ibid: 26).

إن الهابتوس هو «الذاتية المستبدنة»؛ بمعنى أن الهابتوس لا يتكون من الجسد فحسب، وإنما أيضاً من المفترضات العقلية؛ أي من كل الأشياء العقلية غير القصدية واللاواعية. إن الوعي الذي يدخل في عداد مكونات الهابتوس وعيٌّ لا إرادي. وهذه الخاصية هي ما تسمح بانبثاق نوع من الحرية اللاواعية أو قليلة الوعي التي تسمح بنسيان منشئها المتمثل في كون الفاعلين يعتقدون أن تصوراتهم للمجتمع تصورات طبيعية بفعل نسيانهم لمنشئها. يقول بورديو: «لا يمكن لقرار الاعتقاد أن ينجح إلا إذا كان مصحوباً بقرار نسيان؛ أي قرار نسيان قرار الاعتقاد نفسه» (Bourdieu, 1980a: 83). ويمكن أن نمثل لهذه الفكرة بشخص يحمل نظارات؛ لا يمكن لهذا الشخص أن يرى العالم بشكل جيد إن ركز كل انتباهه على النظارات التي يحملها؛ بمعنى لن يرى العالم بشكل جيد إلا إذا نسي كونه يحمل نظارات؛ ذلك أن فكرة الحرية تجعل الأفراد يعيشون الاعتقاد والاختيار «وكأنهما ضروريان منطقياً وغير مشروطين اجتماعياً في ذات الآن» (Ibid: 84). إن تشديد بورديو على المنشأ الاجتماعي للاعتقاد والحرية يوصله إلى تأكيد تفاوت توزيع درجات الحرية تبعاً للمواقع الاجتماعية التي يشغلها الفاعلون، ولدرجة الطابع الرسمي والمؤسسي والطقوسي للسياقات الاجتماعية؛ فنسق الاستعدادات (أي الهابتوس) يتيح للفاعلين أن ينتجوا بشكل قصدي بعض الأفكار والإدراكات والأفعال في حدود ما تسمح به الشروط التاريخية والاجتماعية التي تنظم عملية الإنتاج تلك (Ibid: 92). فهذه التشريطات تتيح للفاعل التمتع باستقلالية نسبية في التعامل مع الوضعيات التي يوجد فيها؛ «ليس هناك فعلٌ أكثر حريةً ولا أكثر خضوعاً للإكراهات من فعل اللاعب الماهر» (Bourdieu, 1987: 80).

يطرح بورديو في هذا السياق علاقة الاشتغال الحر للهابتوس بالحقل الذي يُمارَسُ فيه. إن البنيات العقلية (التفكير والإدراك والتقدير والفعل) تَتَحَيَّنُ بحرية أكبر كلما كان المجال الاجتماعي الذي توجد فيه ملائماً لخروجها للوجود؛ ذلك أن الفاعلين المهرة الذين يتقنون قواعد اللعب الخاصة بحقل معيَّن يستطيعون أن «يلعبوا» بتلك القواعد مع بقائهم منضبطين لها في الوقت نفسه؛ بل وحتى خرقها، كل ذلك وهم يشعرون بارتياح أكبر؛ بينما كلما كانت الوضعية الاجتماعية غير متلائمة مع الهابتوس كلما كان أصحاب هذه الأخيرة مضطرين إلى أن «ينضبطوا للقواعد التي تكوّنت ضدهم» (Bourdieu, 1980a: 185 n. 18). وبعبارة أخرى، إن التفاعل بين الهابتوس والحقل (أي بين البنيات العقلية والبنيات الموضوعية) يجعل «الفاعلين يعثرون إن صحّ التعبير على الممارسة الخاصة بهم بدل أن يختاروها ضمن مشروع حر أو أن يُدفعوا لها بإكراه آلي» (Bourdieu, 1987: 127). إن الطابع الاستعجالي للوضعيات التي يواجهها الفاعلون في حياتهم اليومية هو ما يجعل هذه التلقائية غير قابلة للتحديد؛ نظراً لأن الفرد المكررة بتلقائية الحاضر يكون ملزماً بالاختيار غريزياً؛ أي من دون أن يجري حسابات عقلانية وواعية، ومن ثمّ نظراً لأن المنطق العملي الذي يتحكّم في الممارسات (كمنطق الشرف والمنطق الاقتصادي المتعلقين بالزواج العربي) يشتغل انطلاقاً من خطاطات «تتم تعبئتها جزئياً تبعاً لكل وضعية خاصة» (Bourdieu, 1980a: 435).

لقد قلب بورديو التصور الديكارتي الذي يحلل الأفعال وكأنها نتاج لحالات عقلية تجري داخل جماجم الأفراد وموجهة نحو غايات عقلانية ومضبوطة بكيانات عقلية صريحة (كالقواعد أو المنفعة). وتمثّل هذا القلب في إرجاع الفعل القصدي إلى قواعد ومعايير مبنية اجتماعياً لا يمكن للفاعل التوصل إلى معرفتها معرفة واضحة وواعية، وذلك على الرغم من أنه يعرف بواسطة جسده هذه المعايير القائمة؛ فوصف القواعد المستدمجة في الأجساد

بفضل التنشئة الاجتماعية والتربية عملٌ مستحيلٌ تقريباً على الفاعلين أنفسهم؛ لأنه يستلزم اتخاذ مسافة كبيرة جداً من تلك القواعد؛ وحتى عندما يتوصلون إلى التعبير عنها، فإنها تتمثل في ذهنهم كقواعد طبيعية وبديهية. وهذه المعرفة الضمنية للقواعد والمعايير هي التي تضيء طابع البداهة عما نفعل: «ولأن الذوات لا تعرف، بالمعنى الحصري للكلمة، ما تفعل، يكون لما تفعله معنى أكبر مما لو كانت تعرفه» (Bourdieu, 2000: 182).

يؤكد بورديو، ككل منطري الممارسة الذين استلهموا فلسفة الممارسة الفتغنشتاينية، أن المعرفة التي يحملها الأفراد عن أنفسهم وعالمهم والآخرين (الحس المشترك) تتجاوز قصدية الممارسة نفسها ولا تقوم على أي بناء عقلائي. إن لهذه المعرفة العملية وضع «اعتقاد أولي» ناتج عن نوع من التواطؤ الأنطولوجي بين الهابتوس والحقل؛ «يدخل الاعتقاد في عداد مكونات الحقل (...). إن الاعتقاد العملي هو رسم الدخول الذي يفرضه كلُّ الحقول بشكل ضمني، ليس فحسب بمعاينة وإقصاء أولئك الذين يدمرون اللعبة، ولكن أيضاً بوضع عمليات انتقاء وتكوين للداخلين الجدد (طقوس المرور، الامتحانات... إلخ) من شأنها أن تجعل المسلمات الأساسية للحقل تحظى بقبولهم الصريح، وما قبل انعكاسي، والساذج، والطبيعي، الذي يحدّد المعرفة الظنية (الدوكسا) كاعتقاد أولي» (Bourdieu, 1980a: 113).

يشدد بورديو من جهة أخرى على الطابع الجسدي للاعتقاد العملي، رافضاً طابعه الانعكاسي والعقلاني؛ «ليس الاعتقاد العملي "حالة عقلية" (...) ولكنه (...) حالة جسدية. إن الدوكسا الأولية هي علاقة الانخراط الفوري التي تتم في الممارسة بين هابتوس والحقل الذي ينتمي إليه...» (ibid: 115). وبهذا المعنى، لا تتميز الممارسة بأية قصدية أو عقلانية؛ إنها تركز على التصرف التلقائي الخالي من التخطيط المسبق والحساب العقلاني؛ إنها تسوية مستمرة بين حقل وهابتوس، الشيء الذي يجعلها تكتسي شكل ممارسة عقلانية؛ فالممارسة إذاً «فهمٌ منطقيٌ كلُّ الأفعال المعقولة دون أن تكون نتاجاً

لمخطط مفكر فيه، أو على وجه الدقة، لحساب عقلائي؛ إنها الأفعال المسكونة بنوع من الغاية الموضوعية دون أن تكون منظمّة عن وعي بالنسبة لغاية مبنية بشكل صريح؛ إنها الأفعال المفهومة والتماسكة دون أن تكون صادرةً عن نية التماسك وعن قرار واع؛ إنها الأفعال المتكيفة مع المستقبل دون أن تكون نتاجاً لمشروع أو مخطط» (Ibid: 86).

ليس المعنى، كما تفهمه نظرية الممارسة البورديوية، شيء مفارق للممارسات الاجتماعية؛ بل هو محايث لها، بمعنى أن مأواه ليس هو العقول أو الأدمغة، وإنما هو الأفعال الملموسة التي تنجزها أجساد حقيقية وتجعلها مرئيةً وظاهرةً. ويذهب بورديو أبعد من ذلك في هجومه على التصور الديكارتي للمعرفة عندما يشدد على أن الهابتوس المولّد للمعاني نفسه محايثٌ للواقع الاجتماعي وليس كياناً متعالياً؛ «ليس الهابتوس سوى هذا القانون المحايث (Lex insita) المُدمج في الأجساد بفضل تواريخ متطابقة، وهو ليس شرطاً لتوافق الممارسات فقط، وإنما شرطاً لممارسات التوافق أيضاً» (Ibid: 99).

هكذا، إن الهابتوس لاشخصي وشبه تلقائي؛ شبه تلقائي بمعنى أن الفاعلين ليسوا بالضرورة واعين بالخطاطات التي تنتج أفعالهم وإدراكاتهم؛ ولا شخصي بمعنى أنه لا يمكن تفسير هذه الخطاطات حصرياً بالرجوع إلى خصائص الأفراد. فيما أن عناصر الهابتوس استدمجٌ للبنيات الاجتماعية الموضوعية، فإنها تكون مشتركة بين مجموع الأفراد الذين خضعوا لعمليات اجتماعية متشابهة (Mouzelis, 1995: 105).



الفصل السادس

السوسيولوجيا الانعكاسية

حاولت في الفصل السابق أن أوضح نفورَ بورديو الشديدَ ممّا يسميه «الرؤية السكولائية» بسبب إهمالها للبعد العملي للحياة الاجتماعية للناس العاديين من جهة، ومن جهة أخرى بسبب إقامتها في برجها العالي كفكر «خالص» يقدّم نفسه كفكر أنتج ذاته بذاته ومتحررٍ من كل إكراه اجتماعي. واستكمالاً لتوضيح هجوم بورديو الشرس على «النظرية الخالصة»، سأسلط الضوء على «السوسيولوجيا الانعكاسية»، كما مارسها بورديو، باعتبارها وسيلةً للكشف عن الفكر اوية (intellectualisme) التي تسكن مختلف البرادايماات الفكرية التي كانت مهيمنة في فترة تكوين بورديو، ولاسيما الفينومينولوجيا الوجودية لجان-بول سارتر والأنتربولوجيا البنيوية لكلود ليفي-ستروس.

وكما سنرى بالتفصيل لاحقاً، فقد توصل بفضل «السوسيولوجيا الانعكاسية» إلى اكتشاف واقع أن الحقل الفكري الفرنسي، ولاسيما الفلسفة والإثنولوجيا، كان سجينَ تصوراتٍ تترفع عن تلطّيح يديها بالواقع الاجتماعي للفاعلين الاجتماعيين، وتقوم من أجل تأمله بتجريده من بعده العادي، المبتذل، والمشارك. والمقصود بـ «السوسيولوجيا الانعكاسية» عند بورديو هو التحليل السوسيولوجي الذي يمارسه الباحث السوسيولوجي على ذاته وعلى الحقل الذي يمارس فيه مهنته كعالم اجتماع. وبمعنى آخر، إن

«السوسيولوجيا الانعكاسية»، التي يسميها بورديو أيضاً «الانعكاسية العلمية»، تعني أن يعكس الباحث على نفسه الأدوات والنظريات السوسيولوجية التي يدرس بها موضوعاته الاجتماعية الأخرى، وذلك من أجل أن يتوصل إلى فهم أفضل للواقع الاجتماعي للناس الآخرين؛ إذ يجب على الباحث أن يتساءل حول ذاته بالطريقة نفسها التي يتساءل بها حول الآخرين.

ولكي تحقق «الانعكاسية العلمية» هدفها الإستمولوجي، يجب عليها أن تشمل في آن واحد على البعد الاجتماعي للمعرفة السوسيولوجية والمفاعيل المختلفة للحقول والمصالح الفكرية (Bourdieu et Wacquant, 1992: 51). وبصيغة أكثر تفصيلاً، يمكن القول: إن السوسيولوجي ملزم، في إطار التزامه بـ «الانعكاسية العلمية»، أن يدرس سوسيولوجياً ثلاثة مستويات من ذاته كباحث؛ المستوى الأول يشمل على المتغيرات الاجتماعية التقليدية الخاصة به كفاعل اجتماعي، كالسن والجنس والأصل الاجتماعي والدور الذي لعبته هذه المحددات الاجتماعية في إنتاجه كباحث سوسيولوجي؛ ويغطي المستوى الثاني الموقع الذي يشغله هذا الباحث في الحقل السوسيولوجي الذي ينتمي إليه، وما يرتبط به من أدوات معرفية، كالمفاهيم والنظريات والبرادايما ومناهج البحث التي يستعملها. ويتعلق المستوى الثالث بالتاريخ العام للحقل السوسيولوجي وبنيته ونشأته والمفترضات والمسلمات التي يتضمنها بشكل مضمّر؛ «يجب أولاً مَوْضَعُ الموقع الذي تشغله الذات المُمَوْضَعَةُ في المجال الاجتماعي العام، وأصله الاجتماعي ومساره، وانتمائه وأفكاره الاجتماعية والدينية (إنه عامل الانحراف الأكثر بروزاً، المدرك من طرف الجميع، وبالتالي الأقل خطراً)؛ ويجب بعد ذلك مَوْضَعُ الموقع الذي تشغله تلك الذات في حقل التخصصات (موقع هذا الحقل وهذا التخصص في حقل العلوم الاجتماعية). فلكل تخصص معرفي تقاليده وخصوصياته الوطنية، إشكالياته المفروضة، وعاداته الفكرية، ومعتقداته وبداهاته المشتركة، وطقوسه وتقديساته، وإكراهاته المتعلقة بنشر النتائج

المتوصل إليها ، ورقاباته النوعية ، دون الحديث عن مجموع المفترضات الكامنة في التاريخ الجماعي للتخصص (الاشعور الأكاديمي)؛ ثالثاً ، يجب موضعة كل ما يرتبط بالانتماء للعالم السكولائي من خلال الاهتمام خصوصاً بوهم غياب الوهم ، بوجهة النظر الخالصة ، المطلقة ، المترفعة عن المصالح» (Bourdieu, 2001: 183).

إن فهماً جيداً لسوسيولوجيا بورديو يبقى مشروطاً بفهم ما تعنيه «الانعكاسية» ، بالنسبة لأعماله كلها ، ولاسيما أنها شكّلت مفهوماً مركزياً في هذه الأخيرة. وكما يقول مساعده لويك واكون: «إذا كانت هناك خاصية واحدة تضع بورديو خارج مشهد النظرية الاجتماعية المعاصرة ، فإنها انشغاله الدائم بالانعكاسية» (Bourdieu and Wacquant, 1992: 36).

على الرغم من هذا التقديم ، فإننا مازلنا بعيدين عن إدراك معنى هذه العبارات الغامضة لبورديو: «السوسيولوجيا الانعكاسية» ، و«الانعكاسية العلمية» ، و«الموضعة». إن هذه العبارات لا ترمز إلى مضامين مختلفة اختلافاً كبيراً يلزمنا بتقديم كل واحدة منها على حدة والدخول في تفاصيل كثيرة تشوّش على فهمنا لمعناها ؛ فهي على العموم مترادفات لبعضها بعض. فعندما نصادف إحداها في كتابات بورديو ، أو في هذا الكتاب ، يمكن للقارئ أن يستبدلها بواحدة من العبارات الأخرى دون أن يتغير معنى الفكرة ومغزاها. ويمكن أن نذهب أبعد من ذلك ، كما سنرى في الجزء الذي سنفصل فيه القول في الانعكاسية عند بورديو ، حيث سنتعرف على مفاهيم أخرى استخدمها السوسيولوجي الفرنسي للدلالة على الشيء نفسه: «التفسير العاكس» ، و«الانعكاسية المرتكسة» ، و«الأنترولوجيا الانعكاسية». وبما أن هذا الكتاب موجّه لمجموع المهتمين بنظرية الممارسة لبيير بورديو ، مهنيين ومبتدئين ، فإنني لن أناقش الفروق الدقيقة القائمة بين هذه المفاهيم ، مكتفياً بالإشارة إلى الخصائص التي تربط فيما بينها ، والتي تجعلها تشير إلى شيء واحد ، وهو «موضعة الذات المموضعة».

فما المقصود بموضعة الذات المموضعة؟ ما معنى المَوْضَعَةُ ومن تكون الذات المُمَوْضَعَةُ؟

لنبدأ أولاً بمصطلح «الموضعة» (Objectivation)؛ يُلاحظ القارئ أن هذه الكلمة مشتقة من لفظ «موضوع» الذي يعني عموماً كلَّ شيء ملموس، مدرك بالنظر، يمكن لمسه. ومن ثمَّ فإنَّ «الموضعة» تعني لغوياً نقلَ المعطى من حالته الداخلية إلى واقع خارجي قابل للدراسة الموضوعية؛ أي تحويلَ فكرة مجردة إلى شيء مدركٍ بالحواس. ويظهر هذا المعنى في قولة هنري برغسون: «بما أن الحديث أفضلُ من التفكير، وبما أن المواضيع الخارجية، التي تنتمي للمجال المشترك، تحظى لدينا بأهمية أكبر من تلك التي تتمتع بها الحالات الداخلية التي نمر بها، فإن لنا كلَّ المصلحة في موضعة هذه الحالات الداخلية بأن ندخل فيها قدر الإمكان تَمَثُّلَ عِلَّتِهَا الخارجية» (Bergson, 1985: 63). ومن جهتهم، يعرف علماء النفس عملية الموضعة كإرجاع حالةٍ داخليةٍ إلى موضوع خارجي، حيث تتم ترجمة حالات داخلية (نفسية أو عقلية) بتمظهراتها الخارجية (السلوكات، والحالات الجسدية... إلخ).

وارتباطاً ببورديو، يمكن أن نعدَّ العمل السوسولوجي الذي قام به طوال حياته العلمية مشروعَ مَوْضَعَةٍ للعالم الاجتماعي. وأعني بذلك أن هدفه العلمي كان استخراج الآليات الخفية التي تبني العالم الاجتماعي كما يعيشه الفاعلون في الواقع؛ فانطلاقاً من مبدأ «عدم الوعي» الدوركايمي العزيز على بورديو، يُحاجج بورديو على أن الناس يعيشون في واقعهم الاجتماعي كما تعيش السمكة في الماء؛ فكما أن السمكة لا تعي أنها تعيش في الماء، فإن الفاعلين الاجتماعيين لا يعون القوانين والمبادئ التي تبني واقعهم وتتحكم فيه. وعليه، إنَّ مهمّة السوسولوجي هي الكشف عن هذه القوانين والمبادئ بتحويلها من أشياء خفية تشتغل في ظلمة البنيات الاجتماعية إلى أشياء ظاهرة وملموسة وقابلة للوعي والإدراك. إن الحياة الاجتماعية تقوم على آلية العنف

الرمزي⁽¹⁾، بمعنى أن هذا الأخير يُقنَع الحقيقة الموضوعية للواقع الاجتماعي والطبيعة الفعلية للعلاقات القائمة فيه؛ أي يتستّر على طبيعتها التطبيقية وحقيقتها كعلاقات هيمنة وتفاوتات. فأن يكون الناس الذين تتحقّق الهيمنة على حسابهم لفائدة آخرين مساهمين عن غير وعي منهم في إعادة إنتاج هذه الهيمنة، فهذا يعني أن العنف الرمزي ناجح في القيام بوظيفته السياسية المتمثلة في تحويل التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين الأفراد والجماعات إلى تفاوتات طبيعية وبديهية. ولأن السوسيولوجيا «علم مزعج»، فإنها تخلق راحة المهيمنين والمهيمن عليهم بإفساد «حفلاتهم التنكيرية»، حيث يكشف لهم عن واقعة أن المصدر الحقيقي لأفعالهم و«اختياراتهم» ليس هو الاختيار الحر والإرادة الحرة، وإنما هو خطاطات عقلية وجسدية مقيمة في «عتمة الهابتوس»، تُملي عليهم ما يجب فعله وما يجب التفكير فيه في وضعيات محددة. هكذا، إن موضوعة العالم الاجتماعي يعني إخضاعه للدراسة السوسيولوجية العلمية قصد إبراز (إظهار) المنطقيات العملية اللامفكّر فيها التي تتحكّم في انتظاماته، والتي تضفي عليه السمة الطبيعية والبداهة.

من أجل تقديم عرض واضح ونسقي يُسهّل على القارئ استيعاب هذه الإشكالية البوردديوية، عمدت إلى تقسيم هذا الجزء إلى قسمين؛ سأحاول في أولهما شرح معنى «الانعكاسية العلمية» أو «السوسيولوجيا الانعكاسية» أو «الموضوعة بالمشاركة» في النظرية الاجتماعية لبير بورديو، وذلك من خلال تقديم عرض موجز لاستعمالات ودلالات «الانعكاسية» في العلوم الاجتماعية، ولاسيما في أعمال كل من بارسونز وغارفينكل وغيدنز وغولدنر، وذلك لكي يكون بمقدورنا إجراء مقاربات بين تصوّرات هؤلاء المفكرين وتصوّر بورديو، ومن ثمّ تحديد أشكال الاختلاف التي تميّز هذا التصوّر الأخير وتمنحه فرادته؛ ثم سأنتقل إلى الإسهاب في شرح «الانعكاسية» العلمية

(1) لمزيد من الشروح المسهبة لفكرة العنف الرمزي، يمكن للقارئ الرجوع إلى الفصل الرابع من هذا الكتاب.

في أعمال بورديو، سواء التي طرحها بشكل ضمني أو التي عالجها بشكل صريح. أما القسم الثاني، فارتأيت أن يكون بمثابة مثال تطبيقي لمدلول «الانعكاسية»، حيث سأحاول تلخيص كتاب (المجمل من أجل تحليل ذاتي) الذي أنجز فيه بورديو تحليلاً انعكاسياً لذاته أطلق عليه «التحليل الذاتي».

I- الموضوعة بالمشاركة أو الانعكاسية العلمية:

1- الانعكاسية في العلوم الاجتماعية:

لكي نحدّد ما يميّز تصوّر بورديو للانعكاسية عن التصورات الأخرى، ينبغي أن نتحدث في البداية عن طبيعة الانعكاسية وموقعها في العلم الاجتماعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الانعكاسية كان يُنظر إليها بنفور، وكانت «محطّ تجاهل ونفورٍ وتبخيسٍ» (Woolgar, 1988: 2). لكن اليوم أصبح عدمُ تبنّيها خطيئةً لا تغتفر؛ إذ أصبح هذا اللفظ علامة على التميّز والأصالة المرغوب فيهما، ممّا أدّى إلى تزايدٍ مهولٍ للتعريفات والتصنيفات النظرية لهذا المفهوم؛ فقد أصبح الاستخدامُ الصريحُ لمصطلح «الانعكاسية» في عناوين المقالات متواتراً بقوّة في السبعينيات، واستمرّ هذا التواتر إلى حدود الثمانينيات بمعدل عشرة مقالات في السنة. وخلال التسعينيات، ارتفع تواتر استعمال لفظ «الانعكاسية» في عناوين المقالات والكتب إلى (90) مقالاً سنوياً، ليتقلّص بعد ذلك إلى (60) عملاً سنوياً طوال العقد الأول من القرن العشرين (Gingras, 2010: 622). ونشهد في الوقت الراهن أن الانعكاسية المستخدمة في البحوث الاجتماعية تكتسي طبائع مختلفة (باطنية، ومرجعية، وفهرسية، وتكوينية... إلخ)، وأصبح لها آباء متعدّدون (شوتز، وغارفينكل، ومانهايم، وغيدنز... إلخ). وسنتناول فيما يأتي نماذج من السوسيولوجيين الكلاسيكيين والمعاصرين الذين شغل مفهوم الانعكاسية مكانةً أساسية في صروحهم النظرية.

لعبت فكرة الانعكاسية دوراً مهمّاً في نظرية العقل عند هربيرت ميد (H. Mead). ولتوضيح دلالة هذه الفكرة عند هذا الأخير، سنبسّط مثلاً مستوحى

من كتابه الرئيس (العقل، الذات والمجتمع) الذي صدر سنة (1934م)؛ إن الحركات الصوتية (vocal gestures)، التي يتوقف إنتاجها على جهازٍ عصبيٍّ متطورٍ، تسمح للأفراد بسماع حركاتهم الصوتية الخاصة كما يسمعونها الآخرون؛ فإذا صرختُ خلفك، فسوف لن أخيفك وحدك، وإنما من الممكن أن أخيف نفسي أيضاً. وبصيغة أخرى، تسمح الحركات الصوتية للفرد أن يحدث نفسه عندما يحدث الآخرون؛ فالفرد يقوم ببعض الحركات الصوتية ويستبق الكيفية التي بها سيستجيب الآخرون، حتى وإن كانوا غائبين. وما يُفسّر ذلك هو أن الاستجابات تمّ استدماجها في العقول، وأصبحت جزءاً من مخزون متاح. يعتقد ميد أنه يمكن للفرد، من خلال استعمال الحركات الصوتية، أن يعكس «التجربة» على ذاته من خلال دائرة التحدث والاستماع في اللحظة نفسها تقريباً. ويزعم ميد أن «عكس» التجربة على الذات تسمح للعقل بالتطور؛ «تبعاً لمقاربتنا، تدخل العقلية (Mentality) عندما يكون الجسم قادراً على الإشارة إلى المعاني للآخرين ولنفسه. هذه هي النقطة التي يظهر فيها العقل، أو إن شئتم، ينبثق... فمن العبث النظر إلى العقل فقط من وجهة نظر الجسم البشري الفردي؛ وبالرغم من أنه يتمركز فيه، فإنه أساساً ظاهرة اجتماعية؛ بل إن وظائفه البيولوجية ووظائف اجتماعية بالأساس» (Mead, 1934: 132-133).

ويضيف ميد: «إن العملية الاجتماعية برمتها تنتقل إلى داخل تجربة الأفراد المشاركين فيها بواسطة الانعكاسية-عكس تجربة الفرد على ذاته؛ فبواسطة هذه الانعكاسية، التي تسمح للفرد بتبني اتجاه الآخر إزاء نفسه [موقف الآخر منه]، يستطيع الفرد أن يكيّف نفسه بوعي مع هذه العملية الاجتماعية، وأن يغيّر نتيجة هذه العملية في كلّ فعلٍ اجتماعي بفضل تكيّفه معها. إن الانعكاسية إذاً هي الشرط الأساسي داخل العملية الاجتماعية، لتطور العقل» (Mead, 1934: 134).

هكذا، يركز هربيرت ميد على الفعل الاجتماعي والانعكاسية الذاتية أو

الفعل نحو الذات. وتتوقف الانعكاسية الذاتية في رأيه على اللغة التي يكتسبها الناس منذ الطفولة كنتيجة لمشاركتهم في أنشطة الجماعات التي يتمون إليها. فالإدراك البشري، حسب ميد، نشاط يستجيب فيه الناس بشكل انتقائي ورمزي لمجموعة من المثيرات بالرجوع إلى الذات؛ فنحن نفهم أفعال الآخرين بوساطة اللغة والحركات؛ إن «الحركات الدالة» و«الرموز الدالة»؛ أي التي تحمل معنى، حركات ورموزاً نعيها ذاتياً نظراً لأننا نفترض أن لها معنى عند الآخرين، وتشكل الطرق التي يرتبط بها الآخرون بنا.

يركز ميد على فكرة أن الفرد قادرٌ على «القفز داخل» ذات الآخر ليرى نفسه كما يراه الآخر. وهذا ما يسميه ميد «الآخر المعمم». يُقيم ميد تمييزاً بين «الأنا الشخصي» («I» the) و«الأنا» («Me» the) كوجهين للذات (the «Self»). إن «الأنا الشخصي» هو الجزء الاندفاعي والمتهور من الذات الذي يتضمّن التجديد والإبداع، بينما يمثل «الأنا» الجانب الاجتماعي من الذات الذي يراقب ويضبط السلوكات. إن هناك عنصراً من الذاكرة الجماعية يدعم «الأنا»، ينقل موادّ حول الماضي من الحاضر ليقدّم الذات للآخرين بشكل لائق. يُفسّر ميد: «لا يمكن أن تكون لك ذاتٌ بدون موضوع... لا يمكن أن يكون لك وعيٌ بأشياء إن لم تكن هناك أشياء تعيها. لا يمكن أن يكون لك وعي خالص إن لم يكن وعياً بشيء ما. إن تجربتنا لذاتنا تجربةٌ للعالم، تجربةٌ لموضوع؛ فالذات لا تفترض الموضوع لكي نكون قادرين على الوعي... إن افتراض وجود هذا الموضوع، بما هو كذلك، يفترض وجود ذاتٍ يكون موضوعاً بالنسبة لها» (Mead, 1934: 167).

وفي منتصف ستينيات القرن العشرين، ظهرت نظريةً جديدةً في المشهد السوسولوجي الأمريكي، هي الإثنوميتودولوجيا، على يد السوسولوجي هارولد غارفينكل (H. Garfinkel) الذي نشر بين نهاية خمسينيات وستينيات القرن الماضي مجموعةً من المقالات جمعها في كتابه المؤسس الذي يحمل عنوان (دراسات في الإثنوميتودولوجيا) (Garfinkel, 1967). وصاغ في هذه

الدراسات مفهوم «المنهج الإثني» (ethnomethod) على منوال مفاهيم «علم النبات الإثني»⁽¹⁾ و«الطب الإثني»⁽²⁾ المستعملة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. ويعني مفهوم «المنهج الإثني» الطرق التي يستعملها أعضاء جماعة معينة لإنجاز أنشطتهم العملية؛ أي المناهج المعرفية المرتبطة بالحس المشترك التي يستخدمها فاعلون اجتماعيون عاديون لفهم عالمهم، ولاتخاذ قراراتهم بخصوص كيفية التصرف فيه. وبعبارة أخرى، إن الإثنوميتودولوجيا تدرس الإجراءات المعرفية اليومية التي يستعملها الأفراد في حياتهم العادية للتعرف على واقعهم والحكم عليه؛ أي تدرس «الكيفية التي ينظر بها أعضاء مجتمع معين إلى النظام في العالم الذي يعيشون فيه وكيف يصفونه ويفسرونه» (Zimmerman and Wieder, 1971: 288). يظهر هنا بوضوح تأثير ألفرد شوتز (A. Schutz) على تصور غارفينكل للمعرفة العادية التي يطلق عليها اسم «الحس المشترك» والذي نصبه هذا الأخير كموضوع للسوسولوجيا؛ فبدلاً من اعتباره «مقولة مترسّبة» يجب الاحتراس منها، كما يفعل السوسولوجيون عادةً تنفيذاً لوصية دوركايم، يدافع غارفينكل عنه كنوع مختلف من المعرفة. ويعني ذلك أنّ الحس المشترك، تبعاً لشوتز وغارفينكل، لا يجب اعتباره معرفةً أدنى من المعرفة العلمية، وإنما معرفة قائمة الذات لها تماسكها الداخلي ووجهاتها. وللبهنة على موقفه من «الحس المشترك»، ابتكر غارفينكل نظرية الإثنوميتودولوجيا المكوّنة من مجموعة من المفاهيم، من أهمها مفهوم «الانعكاسية» الذي يهمنّا هنا. ويعني هذا المفهوم أن الأعضاء الاجتماعيين ينجزون أفعالهم في علاقة بالسياق، في الوقت نفسه الذي تُعيد هذه الأفعال تحديد هذا السياق (Heritage, 1984)؛ فالانعكاسية إذاً هي المبدأ الذي

(1) علم النبات الإثني (Ethnobotany) هو دراسة العلاقات القائمة بين جماعة معينة والنباتات الموجودة في المجال الذي تعيش فيه.

(2) الطب الإثني (Ethnomedicine) هو فرع من الأنثروبولوجيا يدرس الطرق التقليدية المتوارثة التي يستعملها أعضاء إثنية معينة في التطبيب ورعاية الجسد.

بمقتضاه تصف الممارسات وتنتج وضعياً اجتماعية معينة، ومن ثم فإن الانعكاسية تمكّن من فهم العلاقة الموجودة بين فعلٍ وسياقٍ؛ لا يتعلق الأمر بمجرد تبعية الفعل للسياق؛ لأن البعد السياقي للتفاعلات الاجتماعية (اللفظية أو غيرها) يتحدّد بواقعة أن التفاعلات تتكيف مع السياق، وأنها تجدد هذا السياق من خلال ذلك التكيف. إن الانعكاسية تحيل إلى واقعة أن وصفنا للعالم يصبح جزءاً لا يتجزأ من هذا الواقع، لكنّها لا تنطبق فحسب على المحادثات اللغوية، وإنما تتجاوزها لتهم الممارسات الاجتماعية أيضاً، مثل ظاهرة الوقوف في الطابور الشهيرة في التقليد الإثنوميتودولوجي. ذلك أن غارفينكل يشدّد على أن مجموع الممارسات، اللفظية وغيرها، لا يمكن أن تكتسي معنى إلا إذا كانت «مفهرسة»، بمعنى معتبرة في سياقها: «إن الخصائص العقلانية الواضحة للعبارات الفهرسية والأفعال الفهرسية تمثل إنجازاً مستمراً للأنشطة المنظمة للحياة اليومية» (Garfinkel, 1967: 34). إن انتشار العبارات الفهرسية وتغلغلها يعينان أن كلّ الأفعال لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من الإجراءات المنهجية التي يستخدمها الأعضاء الاجتماعيون في إنتاجها؛ فالقول: إن الأفعال تتميز بالانعكاسية معناه أن هذه الأفعال لا تحمل معنى إلا داخل الوضعيات التي أنتجت فيها.

إن الانعكاسية، التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفهرسة، تحيل في المدرسة السوسولوجية الإثنوميتودولوجية إلى الطبيعة السياقية للقول والسلوك؛ فالقول: إن الكلام أو الفعل مُفهرسٌ وانعكاسيٌّ يعني أنه لا معنى له خارج السياق الذي نُطق فيه، ومن ثم فإنه يكتسي دلالاتٍ مختلفة تبعاً للسياقات التي ينجز فيها. ولتوضيح أطروحة الانعكاسية بمثال، يمكننا اللجوء إلى ظاهرة الوقوف في "الطابور" التي تداولها الإثنوميتودولوجيون أنفسهم لشرح ماذا يعني معلّمهم غارفينكل بالانعكاسية؛ لتصور طابوراً في محطة الحافلة، هذا الطابور يوجد لأن الأفراد يشاركون فيه؛ فعندما يأتي فردٌ ويأخذ مكانه في الطابور فإنه يُساهم بفعالية في صنع هذا الطابور؛ إنه يلتزم بالأمر

المتضمن في هذه الوضعية: «خذ مكانك في الطابور كالأخرين». وعندما يقف في الطابور تنفيذاً لهذا الأمر، فإنه يُساهم في تأسيس هذا الأمر ذاته، ومن ثمّ في تأسيس الطابور. وبعبارة أخرى، إنني بوقوفي في الطابور أشارك مشاركة نشيطة في تأسيسه؛ وبشكل انعكاسي يقوم الطابور بتأسيسني. والنقطة المهمة في هذه العملية هي أن تأسيسي للطابور وتأسيسه لي لا يتمان في لحظتين متعاقبتين؛ بل يحدثان في لحظة واحدة؛ فالطابور لم يكن ليوجد لولا مشاركتي فيه، طبعاً مع أعضاء آخرين؛ كما أنني لم أكن لأوجد كعضو مشارك في الطابور لولا وجود هذا الأخير؛ فالمؤسس والمؤسس لا يمكن الفصل بينهما إلا بوساطة عملية وصفية تتم بعد حدوث الحدث، فهما مترابطان في النشاط الانعكاسي الذي يتم هنا والآن. ولمزيد من التوضيح، يمكن أن نضيف أن الطابور يوجد لأنّ هناك أفراداً يُشاركون فيه من خلال إدراكهم له كطابور. فظاهرة طابور الانتظار توجد لأنّ التفكير الانعكاسي لكل واحد من المشاركين يخبره بوجود هذا الطابور، إلّا أن هذا الإدراك الجماعي لوجود طابور الانتظار لا يمنع من أن تكون لكل فرد صورة خاصة عنه. فبعضهم مثلاً سيعتبر هذا السلوك شيئاً محموداً، بينما سيراه بعضهم تدخلاً في الحرية الشخصية، وآخرون سيتحسّرون على كونهم لم يستطيعوا خرق هذا الطابور دون أن يلاحظهم الآخرون.

أما السوسيولوجي البريطاني أنطوني غيدنز (A. Giddens)، فإنه يستخدم فكرة «الانعكاسية» في سياقات مختلفة، أهمها سياق نظري يرتبط بنظريته في البنية (théorie de la structuration) التي يسعى من خلالها إلى الإفلات من الثنائيات المتجذرة في التقليد السوسيولوجي، ولاسيما ثنائية الذاتي والموضوعي، ثم سياق عملي يتعلق بخصائص الحياة الاجتماعية في المجتمعات الحديثة.

فمن الناحية النظرية، حاول غيدنز تجاوز التعارض فاعل/نسق من خلال نقد النماذج السوسيولوجية التي تعطي الأولوية للبنى، وتعدّ الفاعلين مجرد

«أغبياء ثقافيين»، وكذا من خلال نقد النماذج المستمدة من الفردانية المنهجية التي تتبنى أنطولوجيا الفاعل أو الاختيار العقلاني، والتي تعطي الانطباع بأن الفاعل يتصرف في فراغ. يلخص جوستين كرويكشانك محاولة غندنز التوفيق بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية في مجموعة من القواعد سنركز على ما يهمنا منها هنا (Cuickshank, 2003: 70-71). يُشير غيدنز في كتابه (قواعد جديدة للمنهج السوسولوجي) (Giddens, 1976) إلى أن السوسولوجيا التأويلية محققة في إلحاحها على أن موضوع السوسولوجيا يرتبط بعالم المعاني التي يخلقها الفاعلون (القاعدة الأولى). كما يُشير إلى أن إنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه يقوم بهما فاعلون اجتماعيون واسعو المعرفة (القاعدة الثانية). وعلى الرغم من أن الواقع، حسب القاعدتين السابقتين، مَبْنِيٌّ اجتماعياً، وأن الأنشطة تكتسي المعاني التي يسندها الفاعلون لها، فإن فهم الواقع الاجتماعي لا يتم من خلال التطور الحر للمعاني والمعايير؛ بل إن السياق الاجتماعي يلعب دوراً أساسياً في هذا الفهم؛ نظراً لأنه يؤطر «الفهم العملي»؛ أي المعاني التي يسندها الفاعلون للأنشطة الاجتماعية. فالبنيات، حسب غيدنز، تمارس إكراهات خارجية على الفاعلين، حيث إنهم لا يختارون شروط حياتهم، لكنها تزودهم في الوقت نفسه بالظروف التي تسمح لهم بالاشتغال على البنيات، ومن ثم فإن البنيات وسيطٌ ونتيجةٌ للفاعل في الآن ذاته (Giddens, 1984: 374) (القاعدتان 3 و4).

يحتاج غيدنز على أن الفاعلين يتوافقون على ثلاثة مستويات من الوعي تطابقها ثلاثة نماذج من المعرفة:

1- اللاوعي، وهو مجال التجربة العاطفية المبنية رمزياً والذي يمثل رغبات وانفعالات الفرد العميقة؛ إنه «شكل من المعرفة» (Ibid: 4) مطمور تحت سطح الوعي؛ أي تحت «حاجز القمع» (Ibid: 375).

2- الوعي الخطابية، وهو مجال المعرفة «القضوية» أو «النظرية»، ويقصد غيدنز بذلك أن الفرد يمتلك القدرة على صياغة تعليقات عقلانية عن

سلوكاته يصف ويناقش فيها المبررات التي دفعته إلى القيام بتلك السلوكات؛ إنها معرفة توجد فوق السطح.

3- الوعي العملي، وهو مجال المعرفة «الضمنية» أو «العملية» التي يتوافر عليها جميع الفاعلين الاجتماعيين الأكفاء (Ibid: 18)، والتي تسمح لهم بمعرفة كيف يتبعون «قواعد الحياة الاجتماعية» بشكل ملائم (Ibid: 20).

وعلى الرغم من أن الوعي العملي الذي يكمن في الأفعال الروتينية للبشر هو ما كان يشغل بال غيدنز، فإنه أضحى يولي اهتماماً أكبر للوعي الانعكاسي الذي يمكّن الفاعلين من التعبير بوعي وتبصّر عما يفعلونه في الحياة اليومية. والفرق بين هذين النوعين من الوعي هو أن الأول يشتغل بطريقة تلقائية دون أن يكون الفاعل قادراً على التعبير عنه في خطاب صريح، بينما الثاني مرتبط بالقدرة الخطابية للفاعل التي تسمح له بهذا النوع من التعبير اللغوي؛ ذلك أن الروتين يقيم بالخصوص في الوعي العملي؛ إنه يتخذ مكانه في ركن موجود بين مضمون اللاشعور القابل للانفجار والتحكم الانعكاسي في الفعل الذي يقوم به الفاعلون.

إن المعنى الذي يسنده غيدنز في نظريته للانعكاسية يختلف عن ذلك الذي يعزوه لها هارولد غارفينكل؛ فإذا كان هذا الأخير يقصد بها عدم وجود علاقة سبب/نتيجة بين الأفراد ووضعتهم التفاعلية، حيث إن هناك علاقة دائرية بينهما يكونان فيها في الآن نفسه سبباً ونتيجة لبعضهما بعض، فإن غيدنز يعني بها كفاءة يتوافر عليها الفاعلون الاجتماعيون تمنحهم القدرة على التعبير بصراحة عن أسباب أفعالهم والتحكم فيها ونقدها. إن هذا «الوعي الخطابى» هو ما يجعل الفاعلين قادرين على اتخاذ قرار واع بإعادة إنتاج وضعياتهم أو بالسير في اتجاه مختلف؛ لذا فإن الانعكاسية، حسب غيدنز، هي آلية التغيير بامتياز وسبب عدم الاستقرار النسبي للبنية الاجتماعية.

بالإضافة إلى الدور الذي لعبته فكرة «الانعكاسية» في بناء صرح «نظرية البنية»، استعملها غيدنز من أجل تشخيص وضعية المجتمعات الحديثة

المتأخرة، حيث يرى أن الفكر والفعل يرتبطان ببعضهما بعضاً بوساطة الانعكاسية، وهو ما يعدّه خاصية للفعل البشري وشرطاً للحدثة (Giddens, 1994). يدافع غيدنز في كتابه (الحدثة والهوية الذاتية) عن أن الهوية الذاتية «أصبحت في النظام المعاصر مشروعاً انعكاسياً» (Giddens, 1991: 32)؛ إنها مستودع لما يشتغل عليه الفاعلون ويفكرون فيه باستمرار؛ ذلك أنهم يبتكرون ويراجعون مجموعة من السرديات البيوغرافية التي تتضمن قصة ما هم عليه وكيف وصلوا إلى ما هم عليه. ليست الهوية الذاتية خصائص أو سمات ملاحظة، إنها فهم الذات لسيرتها الذاتية، وما يميّز الهوية الذاتية هو الاستمرارية، فلا يمكن للفاعل أن يغيرها كلياً بالإرادة؛ فهي ليست إذاً مجرد رأي؛ أي شيئاً يمكن للأفراد أن يقرّروا بخصوص تبنيه أو رفضه. وذهب غيدنز إلى درجة اعتبار أن الذات في المجتمعات الحديثة المتأخرة «كان مفروضاً عليها أن تكون منتوجاً انعكاسياً» (Ibid: 3). فالهوية الذاتية بهذا المعنى لم يعد ينظر إليها كشيء معطى؛ بل هي شيء «يجب ابتكاره والحفاظ عليه بشكل روتيني في الأنشطة الانعكاسية للفرد» (Ibid: 52). فالهوية الذاتية المستقرة تقوم على قصة حياة شخص وأفعاله وتأثيراته التي تعطي معنى لهذا الشخص، والتي يمكن تفسيرها للآخرين دون صعوبة. إنها «تُفسّر» الماضي وتتوجّه نحو مستقبل مستبق: "لا يمكن العثور على هوية الشخص في سلوكه ولا في ردود أفعال الآخرين، ولكن في قدرته على الإبقاء على نوع خاص من السرد. فإذا أراد فردٌ أن يحافظ على تفاعلٍ منتظم مع الآخرين في الحياة اليومية، يجب ألا تكون سيرته الذاتية سيرةً وهمية؛ بل يجب أن تدمج باستمرار الأحداث التي تجري في العالم الخارجي، وأن تخرجها في شكل «قصة» مستمرة حول الذات» (Ibid: 54).

ليست الانعكاسية في رأي غيدنز ظاهرة خاصة بالمجتمع بعد تقليدي؛ فقد شكلت على الدوام جزءاً لا يتجزأ من الذات والعلاقات الاجتماعية؛ «لا شيء أكثر مركزية في الحياة البشرية ولا أكثر تمييزاً لها من المراقبة

الانعكاسية للسلوك التي يتوقعها جميع أعضاء المجتمع "الأكفاء" (Giddens, 1976: 114). لكن ما يميز انعكاسية الحياة الاجتماعية الحديثة أنها «تتمثل في واقع أن الممارسات الاجتماعية، يتم باستمرار فحصها وإعادة صياغتها على ضوء المعلومات الجديدة المتعلقة بهذه الممارسات نفسها، وبالتالي فإن التغيير الجوهرى لطبيعتها... في المجتمع الحديث وحده يتمثل في مراجعة الاتفاق الجذري الذي يجب تطبيقه (مبدئياً) على كل مظاهر الحياة البشرية» (Giddens, 1990: 38-39). فلا عجب إذاً إذا كانت الذات أيضاً متورطة في المراجعة الانعكاسية؛ إن التقليد يفقد أهميته بلا رجعة، والذات تتحرر من سلطته، حيث يتم فصل الفرد عن سياقات المعنى التي كان منغمساً فيها في أوقات سابقة؛ «تمثل الذات اليوم بالنسبة لكل فرد مشروعاً انعكاسياً؛ أي تساؤلاً مستمراً إلى هذا الحد أو ذاك حول الماضي والحاضر والمستقبل» (Giddens, 1992: 30).

نستخلص من عرضنا للانعكاسية كما وردت في أعمال ميد وغارفينكل وغيدنز أن هؤلاء المفكرين يركزون على الدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية للفاعلين العاديين، سواء في بناء هوياتهم الاجتماعية (ميد)، أم في تكوين المجتمعات الحديثة (غيدنز)، أم في تشكيل هوياتهم الاجتماعية ارتباطاً بالوضعيات التفاعلية التي تقيم معها علاقات بناء متبادلة (غارفينكل). وسنرى في الصفحات الآتية استعمالاً مختلفاً لفكرة «الانعكاسية»، وذلك انطلاقاً من عرض نظرية السوسيولوجي الأمريكي، ألفن غولدنر (A. Gouldner)، التي أطلق عليها هذا الأخير عبارة «السوسيولوجيا الانعكاسية»؛ فقد استعمل غولدنر في مطلع السبعينيات كلمة «انعكاسية» كوعي انعكاسي مطبق على تحليل الممارسة العلمية للسوسيولوجيين والموقع الذي يشغلونه في المجتمع.

في معرض انتقاده لوظيفية أستاذه تالكوت بارسونز، يعدّ غولدنر فكرة وجود سوسيولوجيا متحررة من القيم فكرةً أسطوريةً، ويحاجج بالمقابل على

أن تسرب قيم الباحث إلى بحثه أمرٌ حتميٌّ، ولاسيّما على مستوى انتقاء الموضوعات التي يريد دراستها، واختيار الفرضيات التي يريد التحقق منها، وتفضيل الخططات المفاهيمية التي يعتمد عليها في بحثه. ويبرهن على ذلك بواقعة أن القيم تُعبّر عن ذاتها حتى فيما يُسمّى السوسولوجيا المتحرّرة من القيم؛ لكن عوض أن يعبر الباحث عن ذلك بصراحة ووعي، فإن ذلك يتمُّ سرّاً من خلال ربط النظام الموجود بالاستقامة (Gouldner, 1973: 485). إن فصل الأدوار الشخصية عن الأدوار المهنية ستكون له انعكاساتٌ على الكيفية التي ترتبط بها النظرية بالممارسة، بغض النظر عن الارتباط المتبادل بين الوقائع والقيم.

يعتقد غولدر أن خضوع السوسولوجيين والسوسولوجيا للبحث يشكّل شرطاً مسبقاً لدراسة العالم الخارجي، ويُحاجج، مثل مواطنه رايت ميلز، على أن السوسولوجي يمارس نشاطاً ينطوي على حياةٍ لا يمكن التخلّص منها في باب الجامعة؛ لذا ينبغي على السوسولوجي أن ينخرط فيما يُسمّيه غولدر «السوسولوجيا الانعكاسية» التي بموجبها يعي السوسولوجي ذاته في كليتها ارتباطاً بالبحث والعالم الخارجي. ولكي يبين لزملائه المهنيين جدوى هذا الإجراء الإستمولوجي أقام غولدر تعارضاً بين «السوسولوجيا الأكاديمية» التي ينتجها «السوسولوجيون المؤسساتيون» من جهة، و«السوسولوجيا الانعكاسية» التي يطري عليها غولدر بقوة. ينتقد هذا الأخير في كتابه (الأزمة القادمة للسوسولوجيا الغربية)، كما فعل رايت ميلز في كتابه (الخيال السوسولوجي)، «المؤسسة السوسولوجية» التي يجسدها تالكوت بارسونز؛ لذا إن السوسولوجيا الانعكاسية، التي يقدمها غولدر كبديل «جذري»، ليست مجرد «خطاب معارض» أو «سوسولوجيا نقدية»، وإنما هي الوسيط الذي يجمع بين الرؤية الإيجابية للسوسولوجيا والمجتمع (Gouldner, 1970: 500). فبينما تجهل السوسولوجيا الأكاديمية العالم الاجتماعي الذي تعيش فيه، يجب على السوسولوجيا الانعكاسية أن تشتبك مع هذا العالم، ومن ثمّ أن

نمارس «وعياً متميّزاً بالتضمينات الإيديولوجية والصدى السياسي للعمل السوسيولوجي» (Ibid: 499). وإذا كانت النظرية البارسونزية تواجه «فشلاً وشيكاً» نظراً لأنها لا تتماشى مع الروح السياسية والاجتماعية لزمانها، فإن السوسيولوجيا الانعكاسية تقدم وصفاً لسوسيولوجيا راديكالية تنتقد ذاتها بذاتها. وبما أن السوسيولوجيا البارسونزية «لم تعد ملائمة للزمن لا أدواتياً ولا تعبيرياً، فإنها تذبل كبراداييم فكري» (Ibid: 159-162).

إن المهمة التاريخية للسوسيولوجيا الانعكاسية، حسب غولدنر، هي إغناء الحياة المهنية للسوسيولوجي بحساسيات جديدة، وكذلك رفع وعيه إلى المستوى التاريخي (Gouldner, 1989)؛ لذا إن السوسيولوجيا الانعكاسية تستلزم «ممارسةً جديدةً» من شأنها أن تغير السوسيولوجي نفسه، وفي الأخير سينعكس وعينا على عملنا السوسيولوجي وموقعنا الاجتماعي. هكذا، إن السوسيولوجيا الانعكاسية تقتضي تركيزاً دائماً على «قيمة» الوعي السوسيولوجي وولائنا لمهنة السوسيولوجي (Ibid: 18-19). وبالإجمال، إن ما تهدف إليه السوسيولوجيا الانعكاسية ليس هو عزلة السوسيولوجي، وإنما تغيير ذاته، ومن ثم تغيير ممارسته في العالم (Ibid: 17). يقول غولدنر: «تتميّز السوسيولوجيا الانعكاسية بالعلاقة التي تقيمها بين الوجود كسوسيولوجي والوجود كشخص، بين الدور والإنسان الذي يقوم بهذا الدور. إن السوسيولوجيا الانعكاسية تنطوي على نقد التصور المتفق عليه المتعلق بتقسيم الأدوار العلمية، كما أنها تريد أن تكون بديلاً عن هذا التصور؛ إنها تهدف إلى تغيير علاقة السوسيولوجي بعمله» (Gouldner, 1970: 495).

2- الانعكاسية العلمية في أعمال بورديو:

كانت «الانعكاسية» موضوعاً لتحليلات بورديو منذ بداية مشواره العلمي إلى آخر الأعمال التي أنجزها قبيل وفاته، لكن هذا المفهوم لم يحظَ باستعمال منهجي ونسقي في أي من كتاباته قبل التسعينيات، بخلاف المفاهيم البوردوية المركزية الأخرى، كالحقل والهابتوس ورأس المال.

ويكفي أن نستدلّ على ذلك بغياب مصطلح «انعكاسية» من كل فهرس إثبات المصطلحات في كلِّ كتبه التي نشرها قبل تسعينيات القرن الماضي، علماً أن بورديو كان معروفاً عنه اهتمامه الكبير بتلك الفهارس التي يَعدُّها بعناية فائقة، وهو شيء لم يكن مألوفاً عند دور النشر الفرنسية في ذلك الوقت.

ويمكن القول إجمالاً: إن بورديو مارس الانعكاسية بطريقتين؛ طريقة ضمنية في الأعمال التي ظهرت قبل التسعينيات؛ وطريقة صريحة في أعماله اللاحقة. على المستوى الضمني، يوجد اشتغال بورديو على ذاته ضمناً في جزء كبير من كتاباته التي تعكس عناوينها هذا الاشتغال، والتي تستعمل عبارات تتضمن نوعاً من الدائرية: «سوسولوجيا السوسولوجيا»، و«سوسولوجيا الأساطير وأساطير السوسولوجيا»، و«لكن من أبداع المبدعين؟»، و«سوسولوجيا المعتقدات ومعتقدات السوسولوجيين»، وهذه أمثلة قليلة مأخوذة من عناوين بعض مقالاته؛ كما ناقش بورديو الانعكاسية بشكل ضمني في كتاب (مهنة السوسولوجي)، الذي ألفه بمعية جون-كلود شاموردون وجون-كلود باسرون سنة (1968م)، والذي يحيل فيه إلى مفهوم «الحذر الإستمولوجي» الذي استعاره من غاستون باشلار، والذي شكّل العنصرَ المركزيّ في ذلك الكتاب المنهجي. وبالفعل، يتحدث باشلار عن «الأنا الأعلى للمدينة العلمية» الذي يطالب بتطبيقه في «المراقبة الفكرية للذات»، ممّا سيؤدّي، حسب تعبيره، إلى «مراقبة المراقبة» (Bachelard, 1949: 70). وقد طور بورديو، بصفته قارئاً نهماً لباشلار، هذا «التحليل النفسي للعقل العلمي» من خلال تحليل الشروط الاجتماعية التي أنتجت العمل السوسولوجي، وأصبح «أداة الاختيار بالنسبة للحذر الإستمولوجي في سوسولوجيا المعرفة» (Bourdieu et al., 1968: 167). فعلى الرغم من أن نظرية الانعكاسية ليست مذكورة بصراحة في ذلك الكتاب، فإن القارئ اليقظ لن يخطئ العثور عليها في مجموعة من التأمّلات التي تسلّط الضوء على الأخطاء التي ترجع إلى ما يتضمّنُه وضع الباحث من أشياء لا مفكّر فيها. إن

الباحث يتيه عندما يتجنب التفكير في علاقته الخاصة بالعالم الاجتماعي الذي يدرسه؛ هذا الحدسُ سوف يقود بورديو في كتابه كلاً، حيث سيدين «السوسيولوجيا العفوية» (Ibid: 32) الخاصة بالسوسيولوجيين المعتمدين الذين يرتكبون أخطاءً فادحة بسبب تبنيهم لـ «فلسفة ساذجة للفعل»؛ أي لنوع من «النزعة الإنسانية الساذجة» (Ibid.). فالسوسيولوجيون العفويون لا يستطيعون إنتاج سوسيولوجيا علمية؛ نظراً لأنهم لا يتخذون أنفسهم كموضوع للتحليل السوسيولوجي، الشيء الذي يترك خارج المراقبة «المفترضات النظرية» والأفكار المسبقة التي تظل «لاشعورية» في الممارسة العلمية (Ibid: 58). فالباحث «الغارق» في ممارسته الخاصة لا يستطيع رؤية الأخطاء التي يرتكبها إذا لم ينتبه للأشياء التي يوظفها (وتوظيفه) في النشاط النظري.

لا يمكن إنكار أن «الانعكاسية» تخلّت أعمال بورديو كلها منذ كتاباته الأولى حول العزوبة في البيارن؛ بل يمكن الذهاب إلى أنه لا يمكن أن نخطئ تحليل بورديو لذاته في جزء كبير من دراساته من خلال تحليله لموضوعات قريبة منه، كالجامعة والفلاح البيارني وهايدغر وفلوبير؛ يتحدث بورديو عن نفسه بضمير الغائب: «ألا يوجد قليلٌ من الهذيان في واقعة أن يعيش الباحثُ التقدّم الذي استطاع تحقيقه خلال حياة طويلة من البحث، كنوع من التلقين الطويل الأمد، مقتنعاً بأن معرفته بالعالم الاجتماعي تتحسن كلما تحسنت معرفته لذاته، وبأن المعرفة العلمية ومعرفة ذاته ولاشعوره الاجتماعي الخاص تتقدمان جنباً إلى جنب؟» (Bourdieu, 2003b: 53).

من هذا المنظور، يمكن أن نعدّ كما لو أن بورديو يتحدّث عن نفسه عندما يتحدث عن الآخرين، كما لو أنه يحلل ذاته عندما يحلل العالم الاجتماعي. ويمكن أن نذكر الأعمال، مُصنّفةً حسب الموضوع، التي يمكن أن نصادف فيها بورديو وهو يتحدث عن بورديو: دراساته الإثنوغرافية (رقصة العزاب)؛ وأعماله حول سوسيولوجيا الممارسة (مجمل نظرية للممارسة)، و(الحس العملي)، و(أسباب عملية)؛ وكتبه في المدرسة (الورثة)، و(الإنسان

الأكاديمي)، و(نبالة الدولة)؛ وفي اللغة (ما يعنيه الكلام)، و(اللغة والسلطة الرمزية)؛ وفي الفن (قواعد الفن)؛ وفي العلم (مهنة السوسولوجي)، و(علم العلم والانعكاسية)؛ وفي كتابه حول بيير بورديو (المجمل من أجل تحليل ذاتي)؛ كما يمكن أن نضيف إليها كتباً يصعب تصنيفها: (التمييز)، و(درس في الدرس)، و(الأنطولوجيا السياسية لمارتن هايدغر)، و(بؤس العالم)، و(تأملات باسكالية)، و(الهيمنة الذكورية)، و(أسئلة السوسولوجيا)، و(أشياء مقولة).

يقول بورديو: «بين فلوير وفريدريك⁽¹⁾، يجب أن نرى في الواقع مشروعَ موضَعَةٍ للذات، مشروعَ تحليلٍ ذاتيٍّ، مشروعَ تحليلٍ سوسولوجيٍّ» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 50). إن ما يقصده بورديو بهذا الاستشهاد هو أن رواية (التربية العاطفية) تمثل «في الواقع» عملَ موضَعَةٍ للذات وليست مجرد رواية فحسب. ويمكن القول على المنوال نفسه: إن سوسولوجيا بورديو ليست مجرد دراسات لموضوعات اجتماعية خارجية، وإنما هي أيضاً «مشروع موضَعَةٍ للذات»؛ إذ يتراءى لنا المسار الاجتماعي والأكاديمي لبورديو خلف مختلف الموضوعات التي درسها: الجزائر، والبيارن، والطلبة، والأساتذة، والنخب، والعلماء؛ بل إن اختياراته لموضوعات بحوثه تشهد على نوع الانعكاسية الضمنية؛ «إن أصل مختلف الاختيارات النظرية بدون شك [...] هو البحث عن حلول لمشكلات يمكن القول إنها مشكلات شخصية» (Bourdieu, 1987: 29). و«ليس صدفةً أن يصادف تعييني في الكوليج دو فرانس إنجازي لعمل معتمّق حول السحر الاجتماعي للتكريس (consécration) وحول طقوس التأسيس» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 181).

ويكتب بورديو في (علم العلم والانعكاسية) أن «نوعَ المواضيع التي تهمني... هي تمظهر واضح جداً» (Bourdieu, 2001: 216) لها بتوسه العلمي

(1) الشخصية الرئيسة في رواية (التربية العاطفية) لفلوير.

المنشطر. وعندما يقول في مقاله (العزوبة والشرط الفلاحي): إن «السوسيولوجيا لن تستحق ساعة عناء [...] إن لم تتخذ لها مهمة أن تعيد لهؤلاء الناس معنى أفعالهم» (Bourdieu, 2002: 128)، فإنه في الواقع يمارس السوسيولوجيا ليعيد لنفسه معنى نشاطه الخاص. هكذا، إن معرفة العالم الاجتماعي لم تنفصل أبداً عن معرفة الذات في كل أعمال بورديو؛ إنها «الصراع» الذي خاضه طوال حياته مع «لاشعوره الاجتماعي» (Bourdieu, 2001: 219)؛ «إذا لم يكن للسوسيولوجي الذي كتب المقال الثالث⁽¹⁾ شيءٌ مشتركٌ ذو بالٍ مع السوسيولوجي الذي كتب المقال الأول⁽²⁾، فربما يرجع ذلك إلى أنه تكوّن من خلال عملٍ بحثٍ مكّنه من الاستعادة الفكرية والعاطفية للجزء الأكثر غموضاً وقدماً من ذاته بدون شك» (Bourdieu, 2002: 14).

ومع ذلك، لقد كان اهتمام بورديو بالانعكاسية عرضة للإهمال من طرف سُراحِ نظرية الممارسة لبورديو؛ فنادراً ما كان يشار إلى الدور الأساسي الذي لعبه مفهوم «الانعكاسية» في البناء النظري للسوسيولوجي الفرنسي، ويرجع ظهور مصطلح «الانعكاسية» في كتابات هذا الأخير إلى الاستقبال الدولي لهذه الكتابات، وبالخصوص إلى تأويلها في الحقل السوسيولوجي الأنغلوسكسوني. فقد تمّت ترجمة كتابه (أشياء مقولة) (Choses dites) إلى الإنجليزية سنة (1990م) تحت عنوان (بصيغة أخرى: مقالات نحو سوسيولوجيا انعكاسية). وصدر سنة (1992م) كتاب بالإنجليزية بعنوان: (دعوة إلى سوسيولوجيا انعكاسية) بالاشتراك مع مواطنه لويك واكون، وهو

(1) (إعادة إنتاج ممنوعة: البعد الرمزي والهيمنة الاقتصادية) الذي كتبه سنة (1989م) ويحتل المرتبة الثالثة في كتاب (رقصة الغراب) (Etudes rurales, 113(1), pp. 15-36).

(2) (العزوبة والشرط الفلاحي)، الذي كتبه سنة (1962م) ويحتل المرتبة الأولى في كتاب (رقصة الغراب) (Etudes rurales, 5 (1), pp. 32-135).

كتاب يشهد على انتقال مفهوم الانعكاسية من العناوين الفرعية إلى العناوين الرئيسية، ليعود في صيغة الكتاب الفرنسية (إجابات: من أجل أنثروبولوجيا انعكاسية) إلى العنوان الفرعي، وهو الكتاب الذي سجّل بدايةً رواج مفهوم الانعكاسية في كتابات بورديو مع بقائه هامشياً إلى حد ما، إلى أن عاد بقوة إلى عنوان آخر الكتب التي صدرت في حياة صاحبها (علم العلم والانعكاسية).

وقد ظهرت كلمة «انعكاس» بشكل محتشم لأول مرة في كتاب (مجمل نظرية للممارسة) عندما استعمل عبارة «التفسير العاكس» (Bourdieu, 2000: 211)؛ وسيستعمل بعد ذلك عبارة «الانعكاسية اللاإرادية» في كتاب (بؤس العالم) (Bourdieu, 1993a: 920)، التي فضّل الحديث فيها في كتابه (علم العلم والانعكاسية) ورفعها إلى عنصرٍ مكوّنٍ للهابتوس العلمي للسوسيولوجي (Bourdieu, 2001: 174)؛ واستخدم عبارة «الأنثروبولوجيا الانعكاسية» في الكتاب/الحوار الذي أنجزه مع واكون عام (1992م)، وعبارة «السوسيولوجيا الانعكاسية» في كتابه «الفلسفي» (تأملات باسكالية) (1997م).

فضلاً عن ذلك، استعمل بورديو عبارات أخرى تحمل المعنى نفسه الذي يتضمنه مفهوم الانعكاسية؛ «موضّعة الذات المموضّعة»، و«ملاحظة الذات الملاحظة»، و«سوسيولوجيا السوسيولوجيين»، و«الموضّعة بالمشاركة»، و«معرفة الذات العارفة»... وغيرها كثير. ومع وجود فروق دقيقة بين هذه العبارات بالنظر إلى تطور اهتمام بورديو بالانعكاسية في عمله، فإنها على العموم تحمل الدلالة نفسها؛ لذا سوف نستعملها فيما تبقى من هذا الفصل كمترادفات، بهدف ألا ندخل القارئ في تفاصيل دقيقة ومعقدة، من المؤكّد ستفسد عليه متعة القراءة والاستفادة من هذا الكتاب الذي نرغب من خلال كتابته في تقريب نظرية العالم الاجتماعي البوردبوية إلى الباحث، وتشجيعه على استعمالها في بحوثه بطريقة صحيحة تتلاءم مع طبيعتها كما أرادها لها صاحبها.

لوحظ تغييرٌ جذريٌّ في إبستمولوجيا سوسيولوجيا بورديو منذ مطلع سنوات التسعينيات. وقد تحدّث بورديو نفسه عن النقاش الدائر حول التحوّل العميق الذي مسّ المفترضات النظرية لمقاربتة السوسيولوجية، وهو نقاش تعلق أساساً بتخفيف بورديو من حدّة نزعته السوسيولوجية الحتمية. وتمحور هذا النقاش حول المكانة التي تشغلها «الانعكاسية» في نظرية بورديو، في الوقت الذي تبدو هذه الأخيرة قائمةً على مفاهيم ذات طابع حتمي، كالهاتوس والحقل وإعادة الإنتاج⁽¹⁾.

لكن يمكن للباحث أن يطرح سؤالَ الجدوى من قيام السوسيولوجي بهذا الإجراء الإبستمولوجي المتمثل في «موضعة الذات الموضعة». أوّل فوائدها «الانعكاسية»، كما تحدثنا عن ذلك قبل قليل، هو معرفة الباحث لذاته والتصالُح معها؛ فعندما يتوصّل الباحث السوسيولوجي إلى معرفة ذاته معرفةً علمية، فإنه يستطيع أن يتعهد بحاضرها وماضيها، من خلال استخراج الأحداث «الصادمة» التي تكمن في لاشعوره الاجتماعي، تماماً كما يفعل المحلل النفسي مع ذاته أو مع مرضاه. علاوةً على ذلك «عندما تعرف ذاتك، فإنك تعرف الكون والآلهة» كما يقول سقراط. وبالنسبة لبوردديو، يمكن أن نستبدل كلمة الآلهة بعبارة العالم الاجتماعي، علماً أن بورديو ردّد في أكثر من موضع -حاذياً حذو دوركايم- أن «الله» ليس في النهاية شيئاً آخر غير المجتمع نفسه «لم يكن الله أبداً سوى المجتمع، وإن ما ننتظره من الله لا نحصل عليه أبداً إلا من المجتمع» (Bourdieu, 2001: 52).

تمثل الدعوة إلى الانعكاسية التي وجّهها بورديو تتويجاً لمشروعه «غير المسبوق لمطابقة الباحث مع تصوره للحقيقة» (Bourdieu, 2004: 8)، المتمثل في أن يجعل من السوسيولوجيا علماً؛ لأنه يعدّ الانعكاسية إجراءً إبستمولوجياً له مفاعيل علمية؛ ذلك أنه «لإنجاز المشروع العلمي في العلوم

(1) حول علاقة الانعكاسية بالقصدية للفعل الاجتماعي، المرجو العودة إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الاجتماعية [...] يجب موضّعة الذات الموضّعة» (Bourdieu, 2001: 168). لهذا السبب يلح بورديو وزميلاه في كتابهم (مهنة السوسولوجي) على مبدأ «القطيعة الإستمولوجية»، التي يعدّونها أول إجراء يجب على السوسولوجي القيام به عندما يقرّر الشروع في إنجاز دراسته. هذه القطيعة يجب أن تتم على مستويين؛ أولاً، ينبغي للباحث السوسولوجي أن يتخلّص من الأفكار المسبقة التي يحملها كذات اجتماعية عن الظاهرة التي ينوي مقاربتها؛ ليس السوسولوجي باحثاً فحسب، وإنما هو أيضاً كائن اجتماعي اكتسب هابتوساً اجتماعياً ولغويّاً مكوّناً من مجموعة من المعارف العادية التي يقتسمها مع باقي الكائنات الاجتماعية المكوّنة للظاهرة التي يدرسها. ولأن هذه المعارف، كما سبق أن تعرفنا على ذلك في الفصل المتعلق بالهابتوس، معارف عفوية تنتمي إلى مجال الحسّ المشترك الذي يشغل بطريقة لاشعورية وغير قصدية، فإن لها كلّ الحظوظ بأن تتسرّب إلى المقاربة السوسولوجية التي يُخضع لها الباحث موضوع بحثه؛ لهذا لم يفتأ بورديو يكرّر دعوته إلى الانتباه إلى هذا اللاشعور الاجتماعي، وإلى ضرورة إخضاعه للنقد السوسولوجي بهدف تحييده من النظرية السوسولوجية.

وعلى مستوى آخر، إن للحقل السوسولوجي أيضاً لاشعوره العلمي المتجسّد في مجموعة من العناصر اللامُفكّر فيها، التي يقحمها الباحث في ممارسته العلمية عن غير وعي منه؛ لأنها أصبحت عناصر بديهية بسبب طابعها الروتيني، وهي عناصر يتعلّمها الباحث بفضل تكوينه الأكاديمي وبفضل انغماسه الطويل في الحقل العلمي الذي يفرض على الباحثين الذين ينتمون إليه خصائص مشتركة تطابق مجموعة من التقاليد والخصوصيات الوطنية، والاستعدادات الفكرية (هابتوسات)، والإشكاليات الإجبارية، والاعتقادات والبداهات، والأشياء المبتدلة المشتركة، والطقوس، والقيم، والتكريسات، وأحكام القيمة، والتعريفات، والمناهج... إلخ. ويستشهد بورديو على ذلك بدراسة أجراها أحد تلامذته سنة (1995م)، استخلص منها

أن موضوعات البحث التي يختار الباحثون في الفلسفة والسوسيولوجيا دراستها تتحدّد إحصائياً بأصولهم ومساراتهم الاجتماعية وجنسهم، ولاسيّما بالمسار البيداغوجي الذي قطعوه. وضدّاً على النرجسية الأكاديمية للباحث، يجب أن نقبل فكرة أن «اختياراتنا التي تبدو ظاهرياً أكثر خصوصية وحميمية، ومن ثمّ الأعلى علينا، والمتعلقة بتخصّصنا ومواضيعنا المفضلة [...] وتوجهاتنا النظرية والمنهجية، تصدر من استعداداتنا المبنية اجتماعياً التي تعبّر، بشكل متحوّل إلى هذا الحد أو ذاك، عن خصائص اجتماعية تافهة ولاشخصية وكئيبة» (Bourdieu, 2003: 46).

يدعونا بورديو إلى أن نقبل النظر إلى الأمور من زاوية لم نعتد على النظر إليها منها، وهي زاوية يمكن أن تكون خصبة ومفيدة؛ نظراً لأنها تحذّر الباحث من الاستسلام للعادات الفكرية التي اكتسبها من خلال تواجده الطويل في موقع من مواقع حقل البحث السوسيولوجي: «إن ما يجعل الباحث باحثاً تجريبياً أو باحثاً صورياً أو منظرّاً، أو لاشيء من ذلك، ليس هو الميل الداخلي، وإنما هو القدر؛ نظراً لأن معنى ممارسته الخاصة يتحقّق في شكل نسقي من الإمكانيات والاستحالات التي تحدّد الشروط الاجتماعية لممارسته الفكرية. نعتقد أنه يمكن أن يكون مفيداً للباحث أن يُعامل، بقرار منهجي، الاعتراف بمعتقداته الإستمولوجية كإيديولوجيات مهنية تهدف في آخر المطاف إلى تبرير الباحث أكثر ممّا تبرّر العلم، وإلى تبرير الحدود التي يفرضها موقعُ الباحث وماضيه على الممارسة أكثر ممّا تبرّر الممارسة الواقعية» (Bourdieu et al., 1968: 99).

هكذا إذاً، لا يمكن لموضعة العالم الخارجي أن تكتمل «إلا إذا أدرجت الذات التي تقوم بالموضعة وجهة نظرها والمصالح التي يمكن أن تحقّقها بفضل هذه الموضعة (وخصوصاً عندما تُموضعُ عالمها الخاص)، وكذلك اللاشعور التاريخي الذي توظفه هذه الذات حتماً في عملها» (Bourdieu, 2003: 47). يشرح جاك بوفريس هذا اللاشعور التاريخي كمجموع البنيات

الذهنية الناتجة عن تجارب تربوية متشابهة، ومن ثمّ المشتركة على نطاق واسع بين باحثين أنتجهم نسق تربوي (وطني) معيّن، أو بين كلّ ممارسي تخصص علمي واحد في لحظة معيّنة (Bouveresse, 2003b: 61).

رأينا في الفصل المتعلق بنقد العقل السكولائي أن بورديو يظهر نفوراً شديداً من الإيديولوجيا الفكرانية التي تحمل المفكرَ إلى مرتبة كائنٍ متعالٍ ومنفصلٍ عن العالم الذي يُفكر فيه، ومتحرّراً من ثقل كلّ المحددات الاجتماعية. وبكلمات أخرى، إن «العقل السكولائي» يوحي لنا وكأنّ المنتوج الفكريّ للذات المفكّرة يصدر عن القدرات العقلية الخالصة لهذه الأخيرة؛ أي وكأنه لا يدين لأي شيء للواقع الاجتماعي الذي تعيش وتفكر فيه الذات المفكّرة. هذا الموقف ضد فكراني يطبقه بورديو على السوسيولوجي الذي يعدّه، ضدّاً على التصورات المتعالية للممارسة العلمية، كائناً مرتبطاً بالعالم الذي يدرسه أو يعيش فيه، ومن ثمّ فإنه كائن محدود ومحدّد بالشروط الاجتماعية التي يُنتج داخلها معرفته السوسيولوجية؛ ذلك أن شرطه الوجودي، تبعاً لعبارة بليز باسكال، هو «التناهي» (finitude) الذي يجعل منه كائناً فانياً، كائناً تافهاً متروكاً لتيارات وتقلبات المجتمع. إنه حُزْمَةٌ قصبٍ مفكّرةٌ يمكنها أن تتوصل إلى معرفة بؤسها، وهي معرفة يمكن أن تُحوّل بطريقة إعجازية بؤسه إلى عظمة؛ ولا يمكن للسوسيولوجي أن يصل إلى معرفة بؤسه؛ أي معرفة نفسه ككائن اجتماعي كباقي الناس الآخرين، إلا بوساطة السوسيولوجيا الانعكاسية التي يمكنها، بفضل ما تتوافر عليه من أدوات علمية، أن تكشف له عن الإكراهات التي تُحدّد وتحدّد وجوده كسوسيولوجي وممارسته العلمية أيضاً. وبالمقابل، عندما يمتنع السوسيولوجي عن عكس نظريته السوسيولوجية على ذاته كسوسيولوجي، فإنه يحرم نفسه من التخلص من شعوره ببؤسه ومن تحويل ذلك البؤس إلى عظمة.

في كتاب (تأملات باسكالية)، الذي يهاجم فيه بورديو كل شيء، ولم يحظ برحمته سوى «فلاسفة اللغة العادية» كفيتغنشتاين وأوستين، يجري

بورديو حواراً مع ذاته، مستلهماً فلسفة بليز باسكال التي وجد فيها مبدأً كراهية الذات، ومن ثم رَفَضَ كلَّ شكلٍ من أشكال الفكر المتمركز على ذاته: «لم أشعر أبداً بأن لي ما يبرّر وجودي كمتقف، وحاولت على الدوام -وها أنذا مازلت أحاول هنا- أن أطرد من فكري كلَّ ما يمكن أن يكون مرتبطاً بهذه المكانة، كالفكرانية الفلسفية. أنا لا أحب فيّ المثقف، وإن ما يمكن أن يتردّد صدهاء فيما أكتب، كالنزعة ضد فكرانية، مُوجّهة ضد ما تبقى فيّ، رغم كلِّ ما بذلته من جهد، من فكرانية» (Bourdieu, 1997: 16).

فالفكرانية، حسب بورديو، هي الآفة التي جعلت الفلسفة والسوسيولوجيا تنسيان وتكبتان أصلهما والشروط الاجتماعية لتطورهما. فالمعرفة السوسيولوجية التي تركز على الفكرانية تنكر (بالمعنى الفرويدي) واقعة أنها معرفةٌ محدّدةٌ بما هو اجتماعي، سواء المتغيرات الاجتماعية كالجنس والسن والأصل الاجتماعي، أم الإكراهات المؤسّساتية التي تحدّد الحقل السوسيولوجي. فبما أننا، كسوسيولوجيين، «متورطون في العالم، فإن الضمني (l'implicite) يوجد فيما نفكر فيه وفيما نقوله بخصوص هذا العالم» (Ibid: 21). ويدعو بورديو السوسيولوجي إلى أن يقوم قبل كل شيء بإظهار (expliciter) هذا الضمني الذي يشترك فيه مع فاعلين آخرين؛ أي يجب عليه أن يظهر هابتوسه العلميّ المكوّن من اللاشعور التاريخي للحقل الذي تعلم منه مهنة السوسيولوجيا والذي يمارس فيه تفكيره؛ وهذا ما يقصده بورديو بـ «موضّعة الذات الموضّعة» أو موضّعة الذات العارفة التي تعطي لهذه الأخيرة (أي للسوسيولوجي) إمكانية التوصل إلى الوعي بالحدود التي يفرضها عليه الموقع الذي يشغله في المجال الاجتماعي والاستعدادات المرتبطة بهذا الموقع؛ أي الهابتوس، وكذا أن «يُخرج للوجود المفترضات التي يدين بها لانغماسه في موضوع المعرفة» (Ibid: 22).

تذهب نظرية الانعكاسية البوردوية إلى أبعد ممّا تطرحه الانعكاسية عند سوسيولوجيين آخرين، أمثال ألفين غولدنر صاحب نظرية «السوسيولوجيا

الانعكاسية»، عندما تستعير من السوسولوجيا «أدوات استكشاف اللاشعور الاجتماعي للسوسولوجي» (Bourdieu, 2001: 219). وهذا اللاشعور الاجتماعي هو «مقولات الفكر اللامفكر فيها التي تُقيّد ما يقبل التفكير فيه وتُحدّد مسبقاً المفكر فيه» (Bourdieu, 1982b: 10). هكذا فإن ما لا يُفكر فيه شيءٌ لا شعوري، موجودٌ تحت مستوى الوعي والعقلانية، ويتكوّن من تمثيلات العالم الاجتماعي المرتبطة بموقع معيّن، والخطاطات التأويلية الخاصة بالسوسولوجي، وأدوات التحليل الكمي أو الكيفي، والإشكالات المشروعة وغير المشروعة، وأدوات التحليل... إلخ. فاللاشعور الاجتماعي إذاً هو هذه الأشياء اللامفكر فيها المبنية اجتماعياً التي تبني فكر الباحث عن غير وعي منه.

لكن، لماذا تلقى هذه الدعوة إلى الانعكاسية مقاومة كبيرة، خصوصاً من طرف الأشخاص الأكثر استعداداً لتقبّلها؛ أي الفلاسفة والسوسولوجيين والأنثروبولوجيين؟ يجيب بورديو عن هذا السؤال بالقول: إن تفسير الاختيارات العلمية للباحث السوسولوجي بمحدّداته الاجتماعية، سواء أصله الاجتماعي أو سنه أو جنسه أو موقعه داخل الحقل السوسولوجي، يعدّه هذا الباحثُ كتنديس، كانتهاك للمقدّس؛ نظراً لأنه يضع في محط تساؤل «التمثّل الكاريزمي الذي يحمله المنتجون الثقافيون عن أنفسهم، ولأنه يتساءل عن ميلهم إلى التفكير في ذواتهم كأشخاص متحرّرين من كل تحديد سوسولوجي» (Bourdieu, 2003: 45).

إن قرار «الموضعة الذاتية»؛ أي قرار تطبيق المنهج السوسولوجي على السوسولوجي نفسه، حيث يكون في الآن نفسه ذات وموضوع التحليلات العلمية التي يقوم بها، قرارٌ صعبٌ؛ نظراً لأن العودة النقدية إلى الذات تتضمّن عنفاً غير محتمل من طرف شخص تعودّ على أن يدرس الآخرين: «عندما أتخلى عن كبريائي وأخضع العالم الذي أنتمي إليه للدراسة، فإنني سأعرف، لا محالة، أنني أتعرض بالضرورة لتهديدات

تحليلاتي الخاصة، وأني أسلم أدوات يمكن أن تترد عليّ؛ إن مثال "من حفر حفرة لأخيه سقط فيها"، الذي نستعمله في مثل هذه الحالة، يعني فقط شكلاً فعالاً جداً من أشكال الانعكاسية كما أفهمها» (Bourdieu, 1997: 13). يجب أن نعترف مع بورديو أن هذا العمل مهمّةٌ صعبةٌ جداً؛ إنها وضعية غير مريحة ولا تحتمل، يكون فيها السوسيولوجي مُلْزَماً بأن يتواجد في الداخل والخارج في ذات الآن؛ فعملُ موضعةِ الذاتِ العارِفةِ عملٌ مزعجٌ حقاً؛ لأنه يبحث في «نقائص» غير مرئية وفي نوع من «الكبت الأصلي»؛ أي فيما يكمن خلف عادات الفكر من منافع المعرفة و«المعتقدات الثقافية التي أنتجتها عدة قرون من الدين الأدبي والفني والفلسفي» (Bourdieu, 1997: 15). إنها محاولة تهدف إلى «معرفة وجعل الآخرين يعرفون ما لا يريد عالمُ المعرفة أن يعرفه، ولا سيما عن نفسه» (Ibid: 13). وبعبارة أخرى، إنها محاولة تهدف إلى التفكير فيما لا يريد الفكرُ «الخالص» أن يفكر فيه عندما يفكر.

بيد أن هناك سؤالاً يطرح نفسه بالحاح؛ إذا اتفقنا مع بورديو على أنه لا يمكن للسوسيولوجي أن يطمح إلى دراسة مفترضات الحس المشترك؛ أي هابتوسات الناس العاديين المكوّنة من معارف عملية توجد تحت مستوى وعيهم، دون أن يُخضع مفترضات ممارسته العلمية للدراسة العلمية؛ وإذا اتفقنا معه على أن سوسيولوجيا السوسيولوجيا ليس «تخصّصاً» من بين تخصصات سوسيولوجية أخرى، وإنما الشرط الأساسي لكل ممارسة سوسيولوجية علمية (Bourdieu, 1980b: 22)، الشيء الذي يفترض أن السوسيولوجي سيستغل النتائج التي سيتوصل إليها بتحليل ذاته؛ فكيف نبرّر استعمال هذه المعطيات الذاتية في بحث سوسيولوجي يرتكز على مبدأ «الحياد المعياري» ومبدأ «القطيعة الإستمولوجية» مع الأفكار المسبقة والتمثلات الذاتية للواقع المدروس؟ يقدم بورديو الإجابة عن هذا السؤال من خلال تحليل علاقته الشخصية بالموضوعات التي درسها في بلدته البيارن، ولا سيما في كتاب (رقصة العزّاب) الذي يشتمل على ثلاثة مقالات كتبها بورديو في

سنوات متباعدة؛ لكن لنبدأ بملاحظته المفتاحية التي نعثر عليها في مقال (الموضّعة بالمشاركة): «حسب رأيي، لا شيء أكثر خطأً من المسلّمة المتفق عليها كونياً في العلوم الاجتماعية والتي مؤداها أنه يجب على الباحث ألاّ يوظّف شيئاً من ذاتيته في عمله» (Bourdieu, 2003: 51). يعتقد بورديو أن نقد نزعة التمركز حول الإثنية (ethnocentrisme)، وخلافاً لما هو رائج، ليس مبدأً مطلقاً في ممارسة العلوم الاجتماعية؛ لذا يجب ألاّ يمنع السوسولوجي من أن «يستعمل عقلاً تجريبياً في فهم وتحليل التجارب الأجنبية، لكن شريطة أن يقوم مسبقاً بموضّعة تجريبته» (Bourdieu, 2003: 51). وبصيغة أخرى، يجب على الباحث ألاّ يصرفه وسواسُ الموضوعية عن استعمال «هذا المورد العلمي الذي لا يُعوّض المتمثل في التجربة الاجتماعية الخاضعة مسبقاً للنقد السوسولوجي» (Ibid: 52). وإذا كان بورديو يعتقد أنه ليس هناك ما يمنع الباحث السوسولوجي من تعبئة تجاربه الخاصة؛ أي ماضيه الاجتماعي، في ممارسته العلمية، فإنه مع ذلك يضع لهذا الاستعمال شرطاً إستمولوجياً ضرورياً، وهو تطبيق أدوات هذه الممارسة العلمية نفسها على نسق المعتقدات والاستعدادات والقيم التي تُكوّن الماضي الاجتماعي للباحث نفسه. لتأمل المقطع الآتي المقتطف من الصفحة الأخيرة من مقدمة كتاب (رقصة العزاب):

«ينتابني انطباعٌ متجدّدٌ في خصوصيات هابتوس خاص، لكن لم تكف تجربةُ سنواتٍ من البحث عن إثبات صدقه، وهو الانطباع بأن الاهتمام بالمعطيات الأكثر ابتداءً - التي ترى العلوم الاجتماعية الأخرى أن تجاهلها مُبرّرٌ باسم الحق في التجريد باعتباره مكوّناً أساسياً للبحث العلمي - هو الوحيد القادر على أن يسمح لنا ببناء نماذج تجريبية صادقة وقابلة للصياغة الصورية. وذلك بالخصوص؛ نظراً لأنه عندما يتعلق الأمر بالأشياء البشرية، فإن التقدم في معرفة الموضوع لا ينفصل عن التقدم في معرفة الذات العارفة، وهو التقدّم الذي يمر، شئنا ذلك أم أبينا، وكنا على علم بذلك أم لا،

بمجموع الأعمال المتواضعة والخفية التي تتخلص بها الذات العارفة من فكرها اللامفكر فيه وتشبّع بمنطقيات محايدة لموضوع المعرفة. إذا لم يكن للسوسيولوجي الذي كتب المقال الثالث شيءٌ مشترك ذا بال مع السوسيولوجي الذي كتب المقال الأول، فربما يرجع ذلك إلى أنه تكوّن من خلال عملٍ بحثٍ مكّنه من الاستعادة الفكرية والعاطفية للجزء الأكثر غموضاً وقدماً من ذاته بدون شك؛ وذلك نظراً أيضاً لأنه استطاع، بفضل عمل الموضوعية التذكيرية، أن يستعمل من جديد، من خلال العودة إلى موضوع أعماله الأولى، المواد الأساسية التي اكتسبها في بحثٍ تناول، على الأقل بشكل غير مباشر، الذات الباحثة، وفي كلّ الأعمال اللاحقة التي ساعدت في تحقيقها إعادة التوافق الأولي مع الماضي المتراكم» (Bourdieu, 2002: 14).

ماذا يوضح لنا هذا المقتطف؟ إنه يسلّط الضوء على العلاقة العاطفية التي تربط بورديو الباحث بأهله من سكان البيارن كموضوع للبحث؛ كما يسلّط الضوء على مدى تورط بورديو، كذات عارفة، في موضوع دراسته. وقد سبق لأوغست كونت (A. Comte) أن ألحّ على ضرورة قلب المنظور وطريقة العمل على نحو يترك مكاناً مراقباً للعاطفي والانفعالي؛ «مراقباً» تعني هنا متحكماً فيه بوساطة الوعي السوسيولوجي بالدور الذي يلعبه العاطفي في الممارسة العلمية؛ وبصيغة أخرى، ينبغي للسوسيولوجي أن يُؤمّض علمياً العلاقة الذاتية التي تربطه بموضوع دراسته. إن سوسيولوجيا بورديو سوسيولوجيا انعكاسية، بمعنى أنها تدعو السوسيولوجي إلى أن يخضع ذاته للأدوات المعرفية نفسها التي يُخضع لها الفاعلين الآخرين. إنها دعوة إلى أن يقوم السوسيولوجي بتحليل سوسيولوجي لعلاقته بموضوع بحثه التي يمكن أن تكون لها علاقة بموقعه في الحقل العلمي وبمساره الاجتماعي.

يعتقد بورديو أنه من الممكن إغلاق دائرة الشك التي تحيط بالسوسيولوجيا كعلم بسبب انتشار واستمرار أطروحة استحالة تحييد ذاتية الباحث. ويمكن للسوسيولوجي تحقيق هذه الإمكانية من خلال «القيام بعلم

العلوم الاجتماعية والعلماء الذين ينتجونها، وهي عملية تتم بتطبيق كل الأدوات التي توفرها هذه العلوم نفسها، وبالتالي إنتاج أدوات تسمح بالتحكم في المحددات الاجتماعية التي تخضع لها» (Bourdieu 2001: 169). إن مراقبة السوسيولوجي لتجاربه الاجتماعية السابقة وضبطها بوساطة اشتغال سوسيولوجي على الذات يمكنهما أن يحوِّلا تلك التجارب «من عائق إلى رأسمال» (Ibid: 218). فالممارسة الانعكاسية؛ أي هذه «العودة السوسيولوجية إلى الذات» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 239)، تساعد الباحث السوسيولوجي على تحقيق فائدتين؛ أولاً، تصالحه مع ذاته ومع خصائصه الاجتماعية الخاصة بوساطة ما يسميه بورديو «الاستذكار المحرر» (anamnèse libératrice) (Bourdieu 2000: 56)؛ وثانياً، توفير أداة ثمينة لفهم أفضل للعالم الاجتماعي.

لكن يجب ألا يوحي هذا بأن بورديو يرفض مبدأ «الحياد المعياري» الفيبري الذي يقوم عليه المنهج التقليدي؛ فحتى عندما نقول، تبعاً لآلان أكاردو: «إن الأحكام العلمية، وهي تتخذ البنيات الاجتماعية موضوعاً لها، أحكام واقع وأحكام قيمة على نحو لا ينفصل» (Accardo, 2003: 18)، فإن ذلك لا يعني أن بورديو تخلى عن المبدأ الإبستمولوجي الذي يفرض على السوسيولوجيين التزام الحياد الأخلاقي؛ بل «على الرغم من أنه كان يشعر بالتضامن مع عالم "الموصومين" اجتماعياً، وأنطولوجياً وأخلاقياً، فإنه لم يستخلص من ذلك أن منطق الصراع يسمح للباحث بالتخلي عمداً عن "مبدأ الحياد الأخلاقي" المتفق عليه بين أعضاء الجماعة العلمية، والذي أكد عليه هو نفسه عدة مرات» (Ibid: 16-17). وبالفعل، كان بورديو يؤمن إيماناً عميقاً بأن «المعرفة الموضوعية للعالم الاجتماعي ممكنة التحقيق، وبأنه، في هذا المجال كما في المجالات الأخرى، يجب على الباحث أن يحترم القواعد والمبادئ المشتركة بين الجميع إذا أراد أن تكون مفيدة لخدمة قضية الناس الأقل حظوة؛ لأنها صادقة موضوعياً» (Bouveresse, 2003b: 62-63).

يضاعف بورديو من تحذيراته ليقنع القارئ بأن موضعة ذاته عملٌ علميٌّ تماماً؛ فعندما يوجه خطابه للباحث السوسيولوجي، فإنه يتحدث عن الانعكاسية كـ «مرادف للمنهج» (Bourdieu, 1993a: 904). ويهدف بورديو بتشديده على ربط الانعكاسية بالمنهج إلى توضيح أن موضعة الذات «لا تقتضي الاستنباط الفكري بقدر ما تستلزم تحليلاً ومراقبةً سوسيولوجيةً دائمةً [...] إنها تستلزم بالأحرى سبراً منهجياً لغور مقولات الفكر اللامفكر فيها التي تُقيد ما يقبل التفكير فيه وتُحدّد المفكر فيه» (Bourdieu, 1982b: 10). فبخلاف التصوّرات الفينومينولوجية أو غيرها من التصوّرات المثالية للانعكاسية، يعدُّ بورديو الانعكاسية العلمية، أو الانعكاسية «الإبستيمية» حسب تعبير لويك واكون، وسيلةً لضمان المعرفة العلمية وليس لتقويضها. فمن دون هذا «الإله داخل الآلة» يصبح عمله مجرد وجهة نظر من بين وجهات نظر أخرى عديدة تقتسم معها القدر نفسه من التميّز ومن الصدق.

في الخطاب الذي ألقاه بورديو في المعهد الأنثروبولوجي الملكي في لندن، بمناسبة تسلمه جائزة هاكسلي سنة (2000م)، يُشدّد بورديو على أنه يتحدث عن «الموضعة بالمشاركة» (Objectivation participante) وليس عن «الملاحظة بالمشاركة» (Observation participante) التي يعدّها مستحيلاً من ناحية تركيبها المفاهيمية؛ لأنه يستحيل الجمع بين الملاحظة والمشاركة في آن واحد؛ فالموضعة بالمشاركة لا علاقة لها بـ «النزعة الموضوعية لـ"النظرة البعيدة" الخاصة بملاحظ يبقى بعيداً عن ذاته وعن موضوعه» (Bourdieu, 2003b: 44)، ولا علاقة لها أيضاً بالملاحظة بالمشاركة التي يعدّها بورديو «انغماساً وهمياً بالضرورة في بيئة غريبة» (Ibid.). فالموضعة بالمشاركة، يقول بورديو، تهدف «إلى استكشاف "التجربة المعيشة" للذات العارفة، وإنما الشروط الاجتماعية لإمكان هذه التجربة، وبالتالي لتائجها وحدودها؛ وعلى وجه الدقة، تهدف إلى استكشاف فعل الموضعة. إنها تسعى إلى موضعة للعلاقة الذاتية بالموضوع التي ليست نزعة ذاتية نسبوية وضد علمية،

وإنما أحد شروط الموضوعية العلمية» (Ibid.). إن ما يريد بورديو أن يخبرنا به هو أن ملاحظة الذات، التي يجب على الباحث أن يمارسها، ملاحظة واسعة الاطلاع ومسلحة بالعلم ولا علاقة لها بأي شكل من أشكال «الملاحظة الساذجة للمُلاحظ»، التي «تميل إلى استبدال مواجهة الوقائع الخشنة للميدان بالمتع السهلة لاستكشاف الذات» (Ibid: 44)، والتي نجدها عند كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين، أمثال كليفورد غيرتز وماركوس وفيشر وروزالدو، الذين يستسلمون لـ «الانعكاسية النصية» التي ينتجون بوساطتها نصوصاً ويحكمون قصصاً، في الغالب جيدة، تُحْتُّ على إنتاج نصوص أخرى. إن الإثنوغرافيا «تُكْتَبُ» بالفعل، كما يشير إلى ذلك اسمها، لكن ذلك لا يعني قطعاً أنها ستحقق فائدة أكبر لو كانت إبداعاً أدبياً وليست معرفةً موضوعيةً.

إن ما يجب مَوْضَعْتُهُ، في رأي بورديو، ليس هو الأنثروبولوجي (أو السوسيولوجي) وهو يحلل عالماً غريباً عنه، وإنما «العالم الاجتماعي الذي صَنَعَ الأنثروبولوجيَّ والأنثروبولوجيا الواعية واللاواعية التي يستخدمها في ممارسته الأنثروبولوجية-ليس فقط وسطه الأصلي، وموقعه ومساره داخل المجال الاجتماعي، وانتماءه وأفكاره الاجتماعية والدينية، وسنه وجنسه وجنسيته... إلخ، وإنما أيضاً وبالخصوص الموقع الخاص الذي يشغله في عالم الأنثروبولوجيين المصغَّر» (Ibid: 45). هكذا يتضح كيف انتقل بورديو من مطلب موضعة الباحث إلى مطلب موضعة الحقل برمته، حيث سيقترح أنه يجب على الباحث «الامتناع عن القيام بالسوسيولوجيا، وخصوصاً سوسيولوجيا السوسيولوجيا، دون القيام قبل ذلك أو في نفس الوقت بتحليل ذاتي (حتى وإن لم يكن من الممكن القيام به بشكل كامل)» (Bourdieu, 1980b: 79-80).

إذا كان بورديو يرفض أن يكون هذا «الفحصُ النقديُّ الصارمُ» للذات العارفة ممارسةً أدبيةً، فإنه يرفض في الآن ذاته أن يكون عملاً نظرياً خالصاً،

ويطالب السوسيولوجي بأن يُعطى لهذا الإجراء «النظري» معنى ملموساً وعملياً. فالانعكاسية العلمية، كشرط لإنتاج سوسيولوجيا علمية، ليست تأملاً نظرياً مجرداً، أو وصفاً إبستمولوجياً تحتويها كراساتُ تعليم السوسيولوجيا؛ بل إنها مبدأ إبستمولوجي ينبغي أن يلازم الممارسة السوسيولوجية للباحث منذ بدايتها. وبمعنى آخر، ليست الانعكاسية عملاً ينجزه الباحثُ بعد أن ينتهي من البحث؛ بل ينبغي أن تكون هاجساً ملازماً لعملية البحث العلمي أثناء إنجازه، وهو ما قام به بورديو منذ بدايات اشتغاله على المجتمع القبائلي والمجتمع البيارني في وقت متزامن؛ أي في مجتمع بعيد عنه (القبائل الجزائرية) وفي مجتمع قريب منه (البيارن مسقط رأسه). ففي معرض حديثه عن الدراسات التي أجراها عدة مرات لمشكلة العزوبة الذكورية في المنطقة القروية التي ينحدر منها، يلاحظ بورديو أن عوداتٍ عديدةً إلى الحقل البيارني «فُرِضَتْ عليَّ لأسباب تقنية ونظرية، وأيضاً دون شك نظراً لأن عمل التحليل يرافقه دوماً عمل تحليل ذاتي، بطيء وصعب» (Bourdieu, 2003: 56).

يستشهد بورديو على ما ينتجه جهلُ الباحث لعلاقته مع موضوع بحثه من مغالطات غير مقبولة علمياً بالنقد الذي وجهه فيتغنشتاين، في (ملاحظات حول «الفصن الذهبي» لفرايزر)، للمسافة التي لا تقهر التي أقامها فرايزر بينه وبين «البدائيين» الذين درسهم. يعدُّ فيتغنشتاين فرايزر «أكثرَ وحشية» من معظم «المتوحشين» (Wittgenstein, 1977: 38)؛ لأنه لم يفهم شيئاً مما كان بإمكانه فهمه (أي التجارب الروحية للبدائيين الذين يلاحظهم) لو أنه اكتفى بملاحظة ذاته بدلاً من أن يعدّ أن الأمر يتعلق بتفسير شيء غريب. الشيء نفسه ينطبق على عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي لوسيان ليفي-برول (L. Lévy-Bruhl) الذي أخطأ، حسب بورديو، عندما خلق «مسافة يتعذر تجاوزها بين الأنثروبولوجي والشخص الذي يدرسه، بين فكره و«الفكر البدائي»، وذلك لكونه لم يعرف كيف يخلق مسافةً مع فكره وممارسته الأصليين من خلال موضوعتهما» (Bourdieu, 2003: 49).

وفي سياق توضيحه لأهمية التحليل السوسولوجي الذاتي في التحكم في المسافة التي تفصل الذات العارفة من موضوع معرفتها، تشبّث بورديو بتذكيرنا بأن دعوته السوسولوجي إلى النظر في ذاته، ولاسيّما إلى الجزء البدائي أو «قبل منطقي» في ذاته، لا علاقة لها بهذا النوع من الافتراضات النرجسية لرُسل الانعكاسية بعد حديثة (Bourdieu, 1996a). يرفض بورديو الانعكاسية كما يمارسها فلاسفة ما بعد الحداثة والفينومينولوجيون والإثنوميتودولوجيون الذين تطابق عندهم نوعاً من السيرة الذاتية التي يعرفها دانييل بيرطو كما يأتي: «يمكن أن نتحدّث عن سرد حياة [سيرة ذاتية] عندما يكون هناك وصف سردي لجزء من تجربة حياة» (Bertaux, 1997: 9). والحال أن موضوع الانعكاسية ليس هو الباحث كشخص مفرد، وإنّما هو العالم الاجتماعي الذي أنتج الباحث والذي يسكن جسده⁽¹⁾. ومن ثمّ إن الانعكاسية التي يدعو إليها بورديو تتعارض مع النرجسية: «إن غياب السحر، وإن السحنة الحزينة للانعكاسية السوسولوجية الحقيقية يرجعان إلى أن هذه الانعكاسية تكشف لنا عن خصائص نوعية، مقتسمة بين الجميع، تافهة، مشتركة. والحال أنه ليس هناك في لائحة القيم الفكرية ما هو أسوأ من المشترك والعادي، وهذا ما يُفسّر جزءاً كبيراً من المقاومة التي تثيرها السوسولوجيا لدى المثقفين، ولاسيّما السوسولوجيا الانعكاسية» (Bourdieu et Wacquant, 1992: 52). وبصيغة أخرى، ينتقد بورديو الانعكاسية النرجسية لأنها لا تفعل غير استحضار التجربة المعيشة للباحث، ولاسيّما ما تعدّه متفرداً، شخصياً، ذاتياً، استثنائياً. بيد أن التحليل السوسولوجي الذاتي يساعدنا على اكتشاف الاجتماعي الكامن فينا من أجل التحكم في علاقتنا العملية بالبحث الذي ننجزه كباحثين، وهذا ما يجعل

(1) «يوجد الجسد في العالم الاجتماعي، لكن العالم الاجتماعي يوجد في الجسد» (Bourdieu, 1982b: 38). لمزيد من التوضيح نرجو العودة إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب، ولاسيّما الجزء المتعلق بـ «المعرفة بالجسد».

«لهذا العمل فوائد علمية [...] بالنسبة للعلوم الاجتماعية؛ لذا فالتحليل السوسيولوجي للكيفية التي نتج بها المنتج أمرٌ ضروري ولازم» (Bourdieu, 1987: 19). لهذا لم يفتأ بورديو يؤكد في مناسبات عديدة أن الانعكاسية العلمية ممارسةٌ سوسيولوجيةٌ وليست إنتاجاً أدبياً متجسداً في جنس «السيرة الذاتية»؛ لهذا يبدأ بورديو درسه الافتتاحي بالكوليج دو فرانس، (درس في الدرس) الذي قدّمه على أنه «خطاب ينعكس على ذاته»، بتذكيرنا «بإحدى أهم خصائص السوسيولوجيا كما أفهمها: يمكن لكل القضايا التي ينطق بها هذا العلم؛ بل ويجب عليها، أن تنطبق على الذات التي تنتج العلم» (Bourdieu, 1982b: 8-9).

وفي كتابه (بؤس العالم)، يطرح بورديو «الانعكاسية اللاإرادية» كشرط أساسي لممارسة «مهنة» العلم الاجتماعي؛ هذا الشرط، الذي هو «نتاجٌ مُستَبَدَّنٌ لكل البحوث السابقة» (Bourdieu, 1993a: 920)، يتمثل في امتلاك «عين» سوسيولوجية تسمح للباحث بالمراقبة الآنية للمفاعيل التي تمارسها البنية الاجتماعية على سير عمل المقابلات التي يجريها الباحث مع مبحوثيه. ومعنى ذلك أنه يجب على السوسيولوجي أن «ينجز تحليلاً علمياً لمفترضاته الخاصة»؛ «إن الانعكاسية وحدها، التي هي مرادف للمنهج [...]، يمكنها أن تمكن من الإدراك والمراقبة الآنية؛ أي أثناء إجراء المقابلة، لمفاعيل البنية الاجتماعية التي تجري فيها المقابلة. كيف يمكن للباحث أن يدّعي أنه يُمارس علم المفترضات دون أن يعمل على أن ينجز تحليلاً علمياً لمفترضاته الخاصة؟ وخصوصاً دون أن يبذل مجهوداً لاستعمال مكتسبات العلم الاجتماعي استعمالاً انعكاسياً من أجل مراقبة مفاعيل الدراسة نفسها، والانخراط في التساؤل من خلال التحكم في المفاعيل الحتمية للتساؤل» (Ibid: 904-905).

ولكي يكون هذا المجهود الانعكاسي عملاً علمياً، يضيف بورديو، يجب أن يكون مجهوداً جماعياً يقوم به السوسيولوجيون مجتمعين. يركز

بورديو على البعد الجماعي لفعل «موضعة الذات المموضعة»؛ لأنه لا يعترف بوجود «فكر مفكّر» (Bourdieu, 1997: 21). فعلاوةً عن كون العقلانية التي يدعو إليها بورديو عقلانية تاريخية، فإنه يذكر بقوة في كتاب (علم العلم والانعكاسية) بأن «انعكاسية المنهج» مسألةً جماعية. وتقوم هذه الانعكاسية، كمبدأ إبستمولوجي جماعي، أولاً على مجهود الموضعة والتحرر من هذه العلاقة الفورية والمباشرة مع الاجتماعي، ويبدو بورديو واضحاً بخصوص هذه النقطة عندما يقول: «ليست الانعكاسية الإصلاحية مسألةً تخص شخصاً واحداً» (Bourdieu, 2001: 178)؛ فضلاً عن الانعكاسية النقدية التي تحدث عنها لوي بينتو والتي أسند لها مضموناً سياسياً (Pinto, 1998: 37)، يستعمل بورديو الانعكاسية كمنهج، ويأمل، بما أنها مسألة جماعية، في أن تصبح انعكاسية لا إرادية مندمجة في الهابتوس العلمي (Bourdieu, 2001: 220). هكذا، «لا يمكن اختزال هذه الانعكاسية في تفكير في الذات تقوم به "ذات مفكّرة" (cogito) تفكر في موضوع ليس في آخر المطاف سوى هذه الذات؛ إن الصورة التي تعكسها على الذات العارفة ذوات عارفةً أخرى (Ibid: 15) هي التي تعدّ انعكاسيةً حقيقية.

II- تحليل سوسيولوجي ذاتي:

تحدثنا في بداية الفصل عن الأبعاد الثلاثة للانعكاسية السوسيولوجية عند بيير بورديو؛ أولاً، موضعة الذات العارفة من خلال محدداتها الاجتماعية التقليدية، كالسن والجنس والأصل الاجتماعي؛ ثانياً، موضعة الذات العارفة من خلال الموقع الذي تشغله في الحقل العلمي الذي تشتغل فيه من خلال اللاشعور الأكاديمي المكوّن من مختلف المفترضات الخفية التي تقوم عليها الممارسة العلمية في ذلك الحقل؛ ثالثاً، موضعة الحقل الذي ينتمي إليه الباحث من خلال المكانة التي يشغلها بين الحقول الأخرى المكوّنة للعالم الاجتماعي (الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، والديني...)، وكذا موضعة التخصص المعرفي الذي يمارسه الباحث بتحديد الموقع الذي يشغله بين

التخصّصات العلمية الأخرى داخل الحقل العلمي. وسوف نخصّص ما فضل من هذا الفصل لتسليط الضوء على عمل الموضّعة الذي أخضع لها بورديو ذاته كباحث سوسيولوجي في كتابه (المجمل من أجل تحليل ذاتي) الذي عاد فيه إلى ماضيه، كتجاربه الشبابية التي قادتته إلى السوسيولوجيا في مطلع خمسينيات القرن الماضي، وتجربته في الجزائر، ودراساته التي أجراها هناك على ضوء تجربته الاجتماعية في البيارن. كما عرج على أهم الفلاسفة الذين أثروا على مساره الفكري أمثال جورج كانغيليم (G. Canguilhem) وريمون أرون (R. Aron) وجان-بول سارتر (J-P. Sartre) وأرون سيكوريل (A. Cicourel) وغيرهم.

إن هدف بورديو في هذا الكتاب هو إخضاع ذاته العارفة (أي كسوسيولوجي) لتحليل ذاتي ليبين العوامل الاجتماعية (المرتبطة بمساره الاجتماعي) والعوامل الأكاديمية (المرتبطة بمساره المدرسي) التي أنتجت بدير بورديو؛ السوسيولوجي الذي أنتج معرفة سوسيولوجية لها خصائصها العلمية الخاصة. وبهذا التحليل السوسيولوجي الذاتي يعيدنا بورديو إلى نقده للعقل السكولائي الذي اطلعنا عليه من قبل في هذا الكتاب، والذي وضع فيه المغالطة السكولائية التي تقوم عليها كل النظريات الفكرانية. وبالفعل، يمكن اعتبار عمل بورديو في كتاب (المجمل من أجل تحليل ذاتي) نموذجاً تنظيمياً للعمل المتخلّص من الرؤية السكولائية، حيث يبرهن بورديو باللموس كيف أن نظريته السوسيولوجية وما أنتجته من معارف علمية ليست نظرية خالصة؛ أي ليست معارف متحرّرة من إكراهات الوضعيات الاجتماعية التي ظهرت فيها، وإنما هي نظرية تدين بكل خصوصياتها للشروط الاجتماعية التي حدّدت المسار الاجتماعي والأكاديمي لصاحبها.

قبل الشروع في عرض هذا التحليل السوسيولوجي الذاتي، أوّد أن أذكّر القارئ بأن الانعكاسية، كما يفهمها بورديو، لا علاقة لها بـ «سيرة حياة» الباحث المحكية بضمير المتكلم التي تقصّ على القارئ «التجربة المعيشة

للمؤلف»، وإنما هي بحث سوسولوجي في السوسولوجيا ذاتها وعلاقة ما تنتجه هذه الأخيرة بالمحددات الاجتماعية للباحث والمبحث على حد سواء. فعندما يتحدث بورديو عن نفسه في الكتاب، فإنه يستعمل عبارة «الاعترافات اللاشخصية» (Bourdieu, 2004: 5). وقد سبق لبوردو أن صرح بذلك من قبل في كتابه (علم العلم والانعكاسية): «ليطمئن القارئ؛ ليس هذا التحليل السوسولوجي الذاتي اعترافاً، وحتى إن كان فيه شيء من الاعتراف فلن يكون سوى اعترافات لاشخصية» (Bourdieu, 2001: 186).

يفتح بورديو كتاب (المجمل من أجل تحليل ذاتي) بقوله: «ليس هذا الكتاب سيرة ذاتية»، مضيفاً: «لا أنوي الاستسلام لجنس السيرة الذاتية الذي طالما قلت أنه موقف وهمي» (Bourdieu, 2004: 11). وبالفعل، إن نقد بورديو لـ «الوهم البيوغرافي» يرتكز أولاً على أصل مصطلح سيرة ذاتية، التي يعدها إحدى أفكار الحس المشترك «التي دخلت بالتهريب إلى الحقل العلمي»، والتي لا تعدو أن تكون طقساً اجتماعياً خاصاً بالعالم الفكري، وهو طقس وهمي؛ لأنه يريد أن يحكي ذاته بطريقة موضوعية: «إن الحديث عن تاريخ الحياة [أو قصة الحياة] يفترض على الأقل، وهذا ليس بالأمر الهين، أن الحياة قصة، وأن حياة معينة هي في الوقت نفسه مجموع أحداث وجودٍ فرديٍّ مدركٍ كقصةٍ وسردٍ لهذه القصة» (Bourdieu, 1994: 81). ليس التحليل الذاتي سيرة ذاتية إذاً؛ لأن موضوعه ليس هو الأدب الذي يمجّد الشكل والذاتية. وقد استعار بورديو مفهوم «التحليل الذاتي» من سيغموند فرويد، الذي يميّز بين ما يكتبه («تقديم ذاته») عن السيرة الذاتية التي رفض أبداً كتابتها، والتحليل الذاتي الذي لخص في مرات قليلةٍ مشروعه باستخدام معارف مكتسبة موضوعياً. وهذا ما قام به بورديو عندما استعان برأسمال علمي متراكم (المكتسبات السوسولوجية) لكي يتحقق من نجاعة وصدق المناهج المجربة في أعمال المثقفين والفنانين الآخرين (هايدغر، ومانيه، وفلوبير) بتطبيقها على حالته الخاصة. إن مهمة التحليل السوسولوجي الذاتي

هي أن يفكك الاستمرارية الوهمية لمسار اجتماعي من خلال تحديد ما هو واقعي في كل مرحلة من مراحل هذا المسار، وكذا تحديد ما كان يوجد في حالة كمون وكان من الممكن أن يحدث، ومن ثم أن يغير ذلك المسار لو حدث بالفعل؛ إذ ينبغي «الاحتفاظ فقط بالخصائص التي تتميز بالوجهة من وجهة نظر السوسيولوجي؛ أي الضرورية للتفسير والفهم السوسيولوجيين» (Bourdieu, 1994b: 11-12).

ظل بورديو يرفض اعتبار السوسيولوجيا «فرعاً للأدب، وعلى وجه الدقة نوعاً من السيرة الذاتية المُعبّر عنها بأسلوب نظري» (Bourdieu, 2003: 50). وبعبارة أخرى، إن العودة الانعكاسية لبورديو على ذاته «لا علاقة لها بالانعكاسية النصية»؛ فالتحليل الذاتي، الذي يُكتَبُ هو أيضاً، ليس مجرد ترفيهٍ أو لعبٍ جمالي، وليس «صفحةً كتابيةً ستكون غايةً ذاتها». إن بورديو على اقتناع تامّ بأن «معرفتنا للعالم تتحسن كلما تحسنت معرفتنا لذاتنا»، وبأن المعرفة العلمية ومعرفة الذات يتطوران بشكل متوازٍ، وبأن «التجربة الأولى التي تحوّلها الممارسة العلمية تحوّل بدورها الممارسة العلمية» (Bourdieu, 2004: 53). وباختصار، يتصوّر بورديو التحليل الذاتي كممارسة للانعكاسية العلمية التي تشتمل في آن واحد على العلم وعلى من يقوم به. إن رفض بورديو لما سمّاه «الموضّعة النرجسية» يعني أن موضوع الموضّعة ليس هو الباحث الفرد، وإنما هو الحقل الفكري الذي يتضمّن هذا الباحث وبخه. بمعنى أن هدف التحليل السوسيولوجي الذاتي ليس هو الكشف عن تحيّزات الباحث الفرد وأفكاره المسبقة، وإنما الكشف عن اللاشعور العلمي الجماعي المتضمّن في الممارسات الفكرية لهذا الباحث. وبهذا المعنى تكون الانعكاسية التي مارسها بورديو في كتاب (المجمل من أجل تحليل ذاتي) انعكاسيةً علميةً تستلهم أدوات البحث السوسيولوجي لتدرس الباحث السوسيولوجي نفسه: «لم يكف بورديو عن القيام بتحليل سوسيولوجي لذاته وممارسة الانعكاسية الذاتية؛ وذلك بأن طبّق على عمله الخاص نفس

الأدوات التي طبقها على المواضيع الخارجية؛ وكان يعرف أفضل من أي شخص آخر -وقد عبر عن ذلك مراتٍ عديدة- ما تدين به توجهاته [النظرية] ومادة بحوثه لسيرته الذاتية، لانتماءاته ولمختلف السياقات التي يندرج فيها مساره الشخصي» (Accordio, 2003: 15).

إن هدف التحليل الذاتي كما مارسه بورديو في كتابه الموجّه إلى غير المتخصّصين في السوسيولوجيا وإلى القراء الشباب (Bourdieu, 2004: 141) ليس هو إعطاء معنى لحياته ونشاطه؛ بل هو العثور على الحقيقة العلمية، السوسيولوجية في هذه الحالة، المتعلقة بذاته. يجب إذاً أن نفهم مشروع بورديو كاختيار مزدوج؛ اختبار صدق مفاهيمه ونظريته، واختبار قدرته على ممارسة الانعكاسية بطريقة علمية بعيدة عن المرجعية النرجسية لجنس السيرة الذاتية.

1- الحقل الفلسفي الفرنسي في الخمسينيات:

يحذّرنا بورديو فوراً من مفاعيل إعادة البناء الاستيعادية التي تنتج شعوراً بأن تسلسل الأحداث يخضع لنوع من الضرورة، ولاسيما أنّ الأمر يتعلّق في كتابه بمراحل حياتية؛ لهذا السبب، وخلافاً لما هو متفق عليه في جنس البيوغرافيا، لم يبدأ بورديو بالحديث عن طفولته، ولكن بدأ بوصف الحقل الجامعي الفرنسي في خمسينيات القرن العشرين؛ أي بشروط تكوينه الفكري الخاص.

وبالفعل، أفرد السوسيولوجي الفرنسي في تحليله الذاتي مساحةً كبيرةً للحديث عن الموقع المهيمن الذي كانت تشغله الفلسفة والأنثروبولوجيا في حقل العلوم الإنسانية في فرنسا في الفترة التي كان لا يزال فيها طالباً في المدرسة العليا للأساتذة. فقد كان النظام التربوي الفرنسي يولي أهمية كبيرة للفلسفة في برامجها التعليمية، وكان النفوذ الكبير للفلاسفة كمتقنين، هذه «الآلة الكبرى لعمل التكريس» (Ibid: 16) كما يسميها بورديو، يوجّه أفضل

الطلبة إلى المدرسة العليا للأساتذة: «كان الطالب يصبح "فيلسوفاً"؛ نظراً لأنه تمّ تكريسه، وكان يكرّس نفسه من خلال امتلاك وضع "الفيلسوف" الذي يتمتع بالهالة والنفوذ» (Ibid: 15-16). يؤكّد بورديو، الذي تمّ قبوله في التبريز في الفلسفة سنة (1954م)، أن سوسيولوجيته النقدية تكوّنت في تعارض مع حدود وقصور تكوينه الأول؛ «أن تفهم، معناه أن تفهم أولاً الحقل الذي تكونت معه وضده» (Ibid: 15)، لكن يجب أن نحترس من أن نسيء فهم هذا الاعتراف «اللاشخصي»، ومن ثمّ أن نسيء فهم فكر بورديو الذي لم يفتأ يهدم الحدود بين التخصصات المعرفية. فإذا كان بورديو ينتقد الفلسفة، فليس بهدف تفكيكها أو هدمها أو معارضتها الراديكالية، وإنما بهدف استعادتها وامتلاكها من جديد ودمجها في شروط الممارسة الفكرية، بعد تخليصها من حمولتها السكولائية التي تمنعها من التساؤل عن الشروط الاجتماعية والتاريخية لإمكان خطابها الخاص؛ لذا نجد بورديو يستعرض مختلف الفلاسفة الذين شكلوا مرجعيات عمله السوسيولوجي، من سبينوزا إلى فيتغنشتاين، مروراً بباسكال وليبنز وماركس وباشلار وكانغيليم وأوستين، والذين يترجمون جيداً هذا الانشغال الدائم بتطبيق الفكر الفلسفي على الواقع الاجتماعي، ويستلزم ذلك تفاعلاً بين الفلسفة والسوسيولوجيا؛ إذ ستسير السوسيولوجيا قدماً بالسؤال الفلسفي من خلال تجذيره في الواقع، وستقدّم الفلسفة للسوسيولوجيا الأدوات المفاهيمية التي تجعله يتجاوز وضع العلم الوصفي. إن تشكّل عمل بورديو السوسيولوجي يُفسّره هذا «الانتقال الخطير من تخصص رفيع؛ أي الفلسفة، إلى تخصص موصوم كالسوسيولوجيا؛ ولكنني نقلت معي إلى هذا التخصص المعرفي الأدنى الطموحات المرتبطة بسمو التخصص المعرفي الأصلي، وكذلك المزايا القادرة على إنجازها» (Bourdieu, 2001: 218).

كان الحقل الفكري يخضع لهيمنة وجودية جان-بول سارتر الذي تخرّج هو نفسه من المدرسة العليا للأساتذة، والذي كان يمثل الوجه الذي «يمارس

فتنة» على كل أولئك «الذين كانت لهم علاقة بالفلسفة»، لكن سارتر لم يكن وحده يمارس هذا الإغراء؛ ذلك أن بورديو وأمثاله (فوكو مثلاً) الذين ارتأوا مقاومة «الوجودية» بأشكالها الرائجة والأكاديمية، كانوا يستقون الدعم من تيارات أخرى مهيمن عليها» (Ibid: 16) مثل تاريخ الفلسفة الذي كان وثيق الصلة بتاريخ العلوم في أعمال مارسيل غيرو (M. Guérault) وجيل فيومان (J. Vuillemin)، والإبستمولوجيا التي كان يمثلها غاستون باشلار (G. Bachelard) وجورج كانغيليم (G. Canguilhem) وألكسندر كوارى (A. Koyré). كما أن «الرغبة في الإفلات من الاندفاع» إلى الموضوعات الفكرية قادت بعضهم إلى التوجه نحو الفلاسفة الفينومينولوجيين الذين كانوا يميلون إلى اعتبار الفينومينولوجيا علماً صارماً، أمثال موريس ميرلو-بونتي (M. Merleau-Ponty) «الذين فتحوا الباب نحو العلوم الإنسانية»، كما أن قراءة مجلة (Critique) مكنت من «بلوغ ثقافة دولية ومتعددة التخصصات، التي جعلت من الممكن الإفلات من مفعول الانغلاق الذي كانت تمارسه كل نخبة مدرسية».

بعد أن استدمج بورديو الهابيتوس الفكري، مثل زملائه الفلاسفة خريجي المدرسة العليا للأساتذة في الخمسينيات، شرع في بناء مشروعه الخاص من خلال «التخلي عن العالم المدرسي [...] ومن خلال معارضة كل شيء يمثله المشروع السارترى»؛ أي معارضة الرؤية التي كانت تهيمن على الحقل الفلسفي بعد الحرب العالمية الثانية؛ الشيء الذي قام به أيضاً فوكو ودريدا، اللذين اختارا السير في سبل مختلفة. كان بورديو يكره بالخصوص «أسطورة المثقف الحر» التي كان يروج لها سارتر، حيث انتقد الطابع الأسطوري والوهمي لهذه الحرية، وموقع التعالي الذي يعتقد هذا النوع من الأفراد بسداجة أنهم يشغلونه في العالم الاجتماعي. يؤكد بورديو بهذا الصدد أنه كان هناك «عدة مثقفين يطالبون بمساءلة العالم، لكن قليلون هم الذين كانوا يطالبون بمساءلة عالم المثقف نفسه» (Ibid: 37). لقد كانت الفلسفة تهيمن

على الحقل الفكري الفرنسي إلى درجة أنه «حدث لي في عدة مناسبات أن وضعت نفسي، في سبيل المزاح، كرائد حركة تحرير العلوم الاجتماعية من إمبريالية الفلسفة» (Ibid: 94).

2- حقل العلوم الاجتماعية الفرنسية:

في الفصل الثاني، الذي يغطي نصف الكتاب، ركّز بورديو على وصف وضعية العلوم الاجتماعية، ولاسيما المواقع التي تشغلها مختلف العلوم والتخصّصات داخل ذلك الحقل. فقد كان حقلُ السوسيولوجيا الفرنسي يبدو لبورديو «عالمًا مغلقًا، كانت كلُّ الأماكن فيه موكولةً لأصحابها». واكتشف بورديو في ريمون أرون، الذي تعيّن لتوّه أستاذًا للسوسيولوجيا في السوربون، «مدخلًا لم يكن مأمولًا لأولئك الذين كانوا يريدون الإفلات من الاختيار المفروض بين السوسيولوجيا المفرطة في التنظير لجورج غورفيتش وعلم النفس الاجتماعي العلمي المؤمّرَك لجون ستويتزل». تعرّف بورديو على ريمون أرون بفضل علاقاته الاجتماعية مع خريجي المدرسة العليا للأساتذة السابقين، وأصبح مساعدًا له إثر عودته من الجزائر سنة (1960م).

يعود بورديو إلى تجربته في الجزائر التي أدى بها الخدمة العسكرية، وشرع فيها في قراءة الإثنولوجيا والقيام بحوث ميدانية. وتسجّل مرحلة الجزائر منعطفًا حاسمًا في حياة الباحث؛ أي قطعةً جذريّةً مع وجهة النظر السكولائية التي تميّز الفلسفة التي تعلمها في المدرسة. هذه التجربة التي اكتسبها في ظروف حرب التحرير الصعبة سجّلت بالنسبة له قطعةً حاسمةً مع التجربة المدرسية، ووجهته إلى تبني رؤية نقدية للسوسيولوجيا والسوسيولوجيين. إنّها اللحظة المفصلية لاهتدائه من الفلسفة الأكاديمية إلى السوسيولوجيا، والتي عاش فيها «تحوّلًا في رؤية العالم» (Ibid: 78)، وكشفت له عن صورة متحرّرة وواقعية للاتجاهات الفردية والجماعية للمثقفين. وقد تحقّق هذا التحوّل بفضل «تراكم غير مُدرَك للتغيرات» (Ibid.) الذي «فرضته تجارب الحياة أو الذي نتج عن اشتغاله حول ذاته» (Ibid: 78)

أثناء اتصاله بحقل دراسته الإثنوغرافية؛ فقد جرت تجربته في الجزائر كعملية تعلّم؛ بل ويتحدث عن «مساراة» أو تلقين (Ibid.). فانخرط في هذا التخصص بشكل أعمى تقريباً بسبب الحزن والقلق، وكذا بسبب رغبته في تقديم شهادة على وضع مؤلم (Ibid: 65-66).

وبالعودة إلى دراساته الأولى حول المجتمع القبائلي في الجزائر، نلاحظ التأثير القوي للتقليد الذي أسسه كلود ليفي-ستروس (C. Lévi-Strauss)؛ أي الأنثروبولوجيا البنيوية، لكنه سرعان ما ابتعد عمّا سمّاه «الرؤية اللاتاريخية أساساً للواقع الاجتماعي» التي انتقدها في (مجمّل نظرية الممارسة) المنشور عام (1972م). وكان لمفهوم «الهابتوس» الفضل في انزياح بورديو عن ذاتوية سارتر وموضوعاوية ليفي-ستروس في الوقت ذاته. يشير بورديو بقدر من السخرية إلى أن ليفي-ستروس «استطاع فقط أو أراد فقط أن يرى في هذا النقد نكوصاً عن الرؤية الموضوعاوية التي فرضها في الإثنولوجيا؛ أي عودة إلى المذهب الذاتي، إلى الذات وتجربتها المعيشة التي سعى إلى طردها من الإثنولوجيا، والتي كنت مثله أدحضها بواسطة مفهوم الهابتوس» (Ibid: 68). وعلى الرغم من هذا الانزياح، فقد ظل ليفي-ستروس محطّ إعجاب بورديو، الذي تعلّم منه إيمانه العميق بالعلم الذي كان يقسمه مع كانغيليم، كما استلهم من هذا الأخير التزامه بدور المثقف العمومي؛ إذ يلخّ بورديو على أن «أسطورة المنفعة الذاتية» لرسالة المنقذ «شيء يجب الدفاع عنه مهما كان الثمن ضد كلّ شيء وكلّ شخص، وربما بالخصوص ضد التأويل السوسيولوجي للوصف السوسيولوجي للعالم الفكري»؛ نظراً لأن أسطورة المثقف ورسالته الكونية تبقى عظيمة حتى بالنسبة لأعظم المثقفين» (Ibid: 44). ويمكن أن نفسّر الخطوة الكبيرة التي خصّ بها بورديو جورج كانغيليم بتشابه الخصائص بينهما؛ فقد كان كانغيليم «يُمارس رياضة الريكبي»، و«لم يكن ينتمي كلياً لهذا العالم»، وكان يبدو عليه «الغضب الشديد [...] أمام بعض أشكال الكفاءة المتعجرفة» (Ibid: 44). وبالموازاة، كان بورديو يُمارس رياضة الريكبي في شبابه، وكان

يشعر بنفسه «غريباً في عالم الفكر» (Bourdieu, 1980b: 76)، وكان «غضبي الشديد يرجع حسب اعتقادي إلى واقعة أن هؤلاء الناس الذين يرفضون غالباً لقب سوسيولوجي، دون أن يكونوا قادرين حقاً على الخضوع لإكراهات الصرامة الفلسفية، يتمكّنون من تحقيق النجاح» (Bourdieu, 2004: 65-66)؛ إنه إذاً غضب ضد بعض أشكال عدم الكفاءة المتعجرفة.

عندما كان يُطلَبُ من بورديو، وغالباً بسوء نية، أن يُفسّر تفضيلاته وأذواقه، كان يلجّ على إرجاعها إلى الهابتوس، وليس إلى «اختيارات عقلانية» يملئها العقل وحده على ذات مفكّرة وشفافة لذاتها. هكذا، إن انجذابه إلى كانغيليم وفيومان وبوفريس فيما بعد، ربما يفسّره كونهم ينتمون إلى «طبقة دنيا من أصل قروي، أو كونهم نشؤوا خارج فرنسا بتقاليدها الأكاديمية وارتبطوا بمؤسسات جامعية هامشية» (Ibid: 13).

ولم يفت بورديو أن يتحدث عن تأثير دراساته الأولى للمجتمع البيارني على تحولات مساره الأكاديمي؛ فإثر عودته من الجزائر إلى فرنسا أجرى بحثاً حول العزوبة في مسقط رأسه في البيارن، وهو بحث فرض عليه اهتداءً حقيقياً» (Ibid: 79)؛ ذلك أن هذا البحث الذي مسّه فكراً وعاطفياً بفعل إعادة اتصاله بجذوره الأسرية، جعله يقوم «بتوجيهٍ فكريٍّ جديدٍ» أقحم ممارسته العلمية في «رؤيةٍ للعالم أكثر بعداً وأكثر واقعية» في الآن ذاته» (Ibid.). ويرتبط هذا «الاهتداء»، تبعاً لكلماته الخاصة، «بالحلم الغامض بإعادة الاندماج في العالم الذي ولدت فيه» (Ibid: 78). إن هذا «القلب للنظرة» جاء نتيجة لموضعة تجربته الحياتية الأولى التي شكّلت مرجعاً لبحثه، وساعده على الانتقال من القاعدة إلى الاستراتيجية، ومن البنية إلى الهابتوس، ومن النسق إلى الفاعل المُنشأ اجتماعياً (Ibid: 84). وكان من مفاعيل تجربته العلمية الأولى في البيارن أن استعاد علاقته العملية بالعالم التي مكّنته من أن يدرك بشكل أفضل «حقيقة ممارسات» الفاعلين (Ibid: 85)؛ وتعدُّ هذه العملية الانعكاسية علامةً على قطيعته مع البراداييم النيوي.

يعترف بورديو بأنه شعر، وهو ينجز دراسته حول العزوبة بالبيارن، أن «جزءاً مني أعيد إلي، وهو الجزء الذي بوساطته كنت متشبتاً بهم، وكان يبعدني عنهم»؛ نظراً لأنه «عالم اجتماعي كنت أعرفه دون أن أعرفه» (Ibid: 78-86). إن اختياره لهذا البحث الذي أجراه مع عزاب من جيل والده، بكثير من «الحنان» وفي «جو انفعالي»، كان موجَّهاً بالرغبة في موضعة جزءٍ من لاشعوره الاجتماعي. هكذا، إن موضعة بورديو لعلاقته الذاتية مع العالم الاجتماعي، «عالم كان فيه كلُّ الفاعلين أسماءَ عَلم، وكانت فيه أساليب الكلام والتفكير والفعل بالنسبة لي بديهية» (Ibid: 80)، مكَّنته من إعادة النظر في المفترضات الملازمة للموقف الفكري، ومن ثمَّ سمحت له بتجنُّب ملاحظة هذا العالم من فوق وعن بعد كما يفعل الإثنولوجيون.

3- من دينغن إلى الكوليج دو فرانس: محددات «هابتوس مُنْشَطِر»:

خصَّص بورديو الفصل الأخير لتحليل أصوله الاجتماعية ومساره الفكري في الأربعينيات؛ يعترف بورديو أن «الماضي الاجتماعي، أكان بورجوازيّاً أم شعبياً، يبقى دائماً مزعجاً بالنسبة للسوسيولوجي، لكن مع الانعكاسية، يمكن للماضي أن يصبح ورقة رابحة». لكن كيف يمكن للسوسيولوجي أن يحوّل ماضيه الاجتماعي إلى مادة مفيدة للبحث السوسيولوجي؟ هل يمكن تصعيده وتجاوزه علمياً؟ يجيب بورديو: «يلعب التحليل السوسيولوجي دوره ويسمح للباحث بعقلنة استراتيجياته الخاصّة»، إنه يقوم بدور «تحويل أمزجةٍ إلى فرضيات وتحويل نفورٍ إلى تحليل».

يعكف بورديو في هذا الكتاب، الذي ألفه قبيل وفاته، على تحليل حياته السوسيولوجية، حيث عكس التحليل السوسيولوجي على ذاته ليوضح ما يدين به مساره الشخصي، واختياراته المتعلقة بتوجهه الجامعي، ووضع كباحث وشخصيته كعالم، إلى أصوله الاجتماعية المتواضعة والهامشية، وإلى الحقل الفكري الذي تطوّر فيه في بداية مشواره المدرسي. يشرح بورديو أنه انتقل بفضل المدرسة من وسط شعبي ذي أصل قروي جداً إلى «الأرستقراطية»

العلمية، وأصبح من ثمّ شخصاً «مُعجِزاً» مستعداً لرفع تحديات عديدة وهزم المهيمين في عقر دارهم. إن «هذا التفاوت الكبير بين تكريسٍ مدرسيٍّ سام وأصلٍ اجتماعيٍّ وضعيٍّ» طوّر لديه «هابتوساً منشطراً» مسكوناً بالتوترات والتناقضات (Ibid: 127). هذا الهابتوس الناتج عن «التوفيق بين المتضادات» يتمظهر «في أسلوبٍ بحثيٍّ وأنواع المواضيع التي تهمني والطريقة التي أقاربها بها» (Ibid: 131). كما أن هذا الهابتوس المنشطر يصدر عن وضعيته كشخص أصبح على مسافة من المهيمين والمهيمن عليهم في آن واحد، من الشعب ومن الأرستقراطية، وهي وضعية صعبة أدت به إلى التمرد على الفكر السكولائي والفلاسفة الأكاديميين التقليديين، وإلى البحث عن «التوافق داخل التوتر»، وإلى الاتجاه نحو دراسة موضوعات مبتذلة جداً كالتصوير والشرط الفلاحي.

يقدم بورديو نفسه كشخص سجين في «الصناعة» المدرسية التي كرسه أستاذاً في الكوليج دوفرانس، وكمتمردٍ عليها في الوقت نفسه؛ وهذا ما يقدمه كخليط من مواقف «التمرد والخضوع» إزاء النظام المدرسي الذي أنتجه (Ibid: 128). يشير بورديو إلى أنه تمّ «تكريسه» في الحقل الأكاديمي الفرنسي، لكن الثمن الذي قدمه كان هو المعاناة المدرسية؛ لقد كان خاضعاً لـ «التلمذة الجيدة» (bon-élévisme) (Ibid: 130) التي طبعت تنشئته المدرسية، لكن التمرد وعدم الانضباط صاحباً هذا الخضوع باستمرار، وعمّما لديه استعداداً «قتالياً» (Ibid: 127) و«تمردياً» (Ibid: 128) ضد النظام المدرسي.

يشدّد بورديو على اقتناعه بأن الانتقال من قرية صغيرة في البيارن، «لا يعرفها زملائي في ثانوية (Pau) ويسخرون منها» (Ibid: 100)، ثم ولوج أفضل مدارس الجمهورية الفرنسية (ثانوية (Louis-Le-Grand) في باريس ثم المدرسة العليا للأساتذة)، جعلاً من تجربته أثناء طفولته، باعتباره «جاحداً» هرب من أصوله، تجربةً «أثرت كثيراً دون شك على تكوين استعداداتي إزاء

العالم الاجتماعي» (Ibid: 209). وعلى الرغم من قربه من زملائه الذين درسوا معه في الابتدائي؛ «أبناء الفلاحين والحرفيين والتجار الصغار الذين كنت أشترك معهم في كل شيء تقريباً»، فإنه كان مفصلاً عنهم بنوع من الحاجز اللامرئي الذي يرجع إلى نجاحه الأكاديمي (Ibid: 109-110). واكتشف «شيئاً فشيئاً، ولا سيما من خلال نظرة الآخرين»، أن خصائص هابتوسه كانت مرتبطة أساساً «بالخصائص الثقافية لبلدته الأصلية».

يذهب بورديو بعيداً في اعتقاده بأن الفكرَ محدّدٌ بالشروط الاجتماعية، حيث يرى أن «الانحدارَ ممّا يحب البعضُ تسميته الأصول "المتواضعة" يوفر مزايا لا يتم اعتبارها في كراسات تعليم مناهج البحث، كغياب ازدياء المبحوث، والمثابرة على البحث الميداني؛ الاهتمام بالأشياء المبتدلة؛ رفض القطائع الخداعة والاهتياجات الباهرة؛ أرسقراطية التحفظ التي تؤدي إلى ازدياء الحيوية والزهو اللذين كانت تشجع عليهما المؤسسات الجامعية، وتشجع عليهما اليوم وسائل الإعلام» (Ibid: 131).

ولم يفت بورديو أن يعرج على إحدى أهم خصائص عمله في حقل العلوم الاجتماعية الفرنسي، وهو أسلوب عمله الجماعي الذي كان «متعارضاً كلياً» مع الرؤية الأدبية (والباريسية) لـ «الإبداع» كفعل فردي لباحث معزول (Ibid: 33)، وهي رؤية «تدفع كثيراً من الباحثين الذين يعوزهم التكوين الجيد والسلاح الفكري الجيد إلى تفضيل المعاناة والشكوك، وفي الغالب الفشل وعقم العمل المدرسي على ما يتصوّرونه، كاستلاب يبدّد شخصيتهم على يد المشروع الجماعي» (Ibid: 34). لقد اعتاد التقليد المدرسي في فرنسا على خلق تعارض بين «المثقف» و«الجماعي»، كما اعتاد على خلق تضاد بين «النظرية» و«البحث التجريبي» بفعل تقسيم العمل الأكاديمي والتراتبات المدرسية، وهي التعارضات التي لم يتوقّف بورديو عن التذكير بأنها تعارضات عقيمة تعترض تطور الفهم العلمي للظواهر الاجتماعية. وقد كان يروق لبورديو، الذي مارس عدّة رياضات في شبابه

(وبشكل خاص الريكبي)، أن يستعمل استعارة الرياضة ليُفسّر تصوّره للفعل الاجتماعي ولنظريته السوسيولوجية. فحسب رأيه، يشبه «المثقف الجماعي» الفريق الرياضي بالروح التي تحرّكه (أي «الروح العلمية» بالمعنى الباشلاري للعبارة). إن الاستعدادات الجموعية التي يستلزمها نشاطه العلمي وشكل التعلم الذي يقتضيه هذا النشاط تُمثّل ما يطلق عليه بورديو «الهابتوس العلمي» الذي اكتسبه من خلال الممارسة الجماعية للبحث العلمي. وكان من ثمرة هذه «الروح العلمية» أن أنتج هو ومساعدوه عدداً ضخماً من الدراسات الأصيلة التي نشر كثيراً منها في مجلة (أعمال البحث في العلوم الاجتماعية) التي أسسها عام (1975م).



الفصل السابع

الحذر الإبستمولوجي

نشر بورديو وباسرون وشامبوردون سنة (1968م) الطبعة الأولى من كتاب (مهنة السوسيولوجي) (Bourdieu et al., 1968) الذي طرحوا فيه الشروط التي يجب أن يستوفها أي بحث سوسيولوجي إن أراد أن يكون بحثاً علمياً. ويهدف هذا الكتاب إلى «مساءلة الممارسة السوسيولوجية»؛ نظراً لأن هناك حاجة مستعجلة إلى أن يتفق السوسيولوجيون على «المبادئ الأساسية [...] للخروج من الفوضى المفاهيمية التي تؤدي إليها لامبالاتهم بالتفكير الإبستمولوجي» (Bourdieu et al., 1968: 13).

إن هدف الكتاب إذاً هو إبراز المبادئ التي تجعل من السوسيولوجيا علماً، وإلى تزويد الباحث بالوسائل التي تمكنه من مراقبة عمله العلمي بهدف ضمان قدرة تفسيرية واقعية؛ لهذا حاول المؤلفون تجاوز التعارضات القائمة بين النظريات من أجل تحديد توافق إبستمولوجي في العلم الاجتماعي؛ إذ يمكن اعتبار كتاب (مهنة السوسيولوجي) بياناً ضد المذهب الوضعي في العلوم الاجتماعية، لكنه تبنى في الوقت نفسه موقفاً مدافعاً على علم اجتماعي تجريبي ومضاد للنزعة التنظيرية (théoricisme) التي تمثلها «النظرية الكبرى» عند تالكوت بارسونز ومفكري مدرسة فرانكفورت.

يريد كتاب (مهنة السوسيولوجي) حصر «نسق من العادات الفكرية» (حسب تعبير أوغست كونت) الخاصة بمهنة السوسيولوجي. ويستند الكتاب

في ذلك إلى أعمال إبستمولوجية عديدة، أهمها إبستمولوجيا الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، كما يظهر بوضوح استناد الكتاب إلى المنظور الإبستمولوجي لدوركايم، ولاسيما المجهود النظري الذي بذله دفاعاً عن السوسيولوجيا كعلم كامل الوضعية في مشهد العلوم.

قسّم المؤلفون كتابهم إلى أجزاء ثلاثة تحدد المنهج السوسيولوجي المندمج، حيث عرضوا في كل واحد منها واحداً من الأفعال الإبستمولوجية الثلاثة المحددة للعمل السوسيولوجي؛ هذه الأفعال الإبستمولوجية الثلاثة مستلهمة من كتاب (العقلانية التطبيقية) لغاستون باشلار (Bachelard, 1949)، الذي لخص العمل العلمي في بضع كلمات: «إن الواقعة العلمية مستولى عليها، مبنية ومتحقق منها». هذه القواعد الثلاثة التي تمثل الشروط الضرورية لقيام أي علم تعدد في رأي بورديو وزملائه شروطاً تنطبق على الممارسة السوسيولوجية أيضاً؛ لذلك إن السوسيولوجي ملزم بالتابع هذه الخطوات المنهجية الثلاث، حيث يجب عليه أن يقطع علاقاته بالأحكام والأفكار المسبقة، وأن يبني موضوع دراسته بالعقل والنظرية، وألا يكتفي بالمواضيع المبنية سلفاً اجتماعياً وسياسياً وإدارياً... إلخ، وأخيراً أن يتحقق من وجهة بنائه النظري من خلال إخضاعه لمحك الواقع الاجتماعي الملموس.

وفيما يأتي سأعرض لهذه اللحظات المنهجية الثلاث كما جاءت في كتاب (مهنة السوسيولوجي).

I- القطاعات الإبستمولوجية:

1- الأفكار المسبقة وتقنيات القطيعة:

إن العائق الإبستمولوجي النوعي الذي يعترض الممارسة السوسيولوجية العلمية يرتبط بصعوبة الفصل بين الخطاب العلمي وخطاب الحس المشترك؛ لذا يجب بناء حذر إبستمولوجي من نوع خاص في العلوم الاجتماعية بسبب

هذه الألفة مع العالم الاجتماعي، التي تجعل السوسولوجي في علاقة دائمة مع السوسولوجيا العفوية.

ليست اللغة الشائعة حكراً على خطابات الذوات العادية، وإنما توجد أيضاً في بعض الخطابات العالمية والصحافية والسياسية وغيرها. وبما أن هذه اللغة هي الناقل الأول للتمثلات الشائعة، يجب على الباحث أن يخضعها أولاً للنقد المنطقي والمعجمي من أجل استخراج مفترضاها المسبقة، واختبار تماسكها، واستخراج نتائج القضايا التي تتضمنها.

إن الألفة مع الواقع الاجتماعي تجعل السوسولوجي يربط علاقة إنسانية مع موضوع دراسته، فيبدو له حياً ومتفرداً، ومن المحتمل جداً أن يتخذ من هذه المادة الحية موضوع دراسته. هذه الكليات الملموسة المعطاة للحدس يجب تنقيتها واستبدالها بالمعايير المجردة التي تحددها سوسولوجياً (المهنة، والدخل، والمستوى التعليمي... إلخ)؛ لذا إن كلَّ منهج علمي يقوم على استبعاد الأفكار المسبقة، ولا حاجة إلى التذكير بأن هذا الشرط الإبستمولوجي استعاره مؤلفو (مهنة السوسولوجي) من إميل دوركايم الذي عرّف، في كتاب (قواعد المنهج السوسولوجي)، الأفكار المسبقة بأنها «التمثلات البيانية والموجزة (...) التي تشكلت بواسطة الممارسة ومن أجلها» (Durkheim, [1895] 1967: 19). تبعاً لذلك، يشير بورديو وزملاؤه إلى أن التفكير سابق على العلم الذي لا يفعل غير استعماله بمنهجية أكبر، ومن ثم فإن التمثلات تشتغل كقناع يتوسّط بين الأفراد والأشياء ويخفي عنهم حقيقتها. والخطير في البحث العلمي هو أن هذه الكلمات تتردّد باستمرار في النقاشات الدائرة بين السوسولوجيين.

ويعدُّ الإحصاء أداةً مهمّةً لتفكيك شبكة العلاقات التي تنسج باستمرار في عالم التجربة، ومن ثمّ لبناء علاقات جديدة من خلال بناء معايير جديدة سوسولوجية. إن استخدام الإحصاء يمكّن الباحث من اتخاذ مسار مضاد للحدوس الأولى التي يجب تدميرها وفقاً لنصيحة باشلار. وفضلاً عن

استخدام الإحصاء، ينبغي للباحث السوسولوجي أن يصوغ تعريفاً مؤقتاً يشتغل كبناء نظري مؤقت مخصص للشروع في البحث وتحديد الشيء الذي ينبغي دراسته دون استباق نتائج الدراسة. وقد استعار بورديو وزملاؤه أداة التعريف الأولي من مارسيل موس الذي تحدّث عنها في مقاله حول «الصلاة». ويشدّد المؤلفون على أن التعريف الأولي لا يمكن بناؤه انطلاقاً من انطباعات، وإنما من علامات خارجية تميّز الموضوع المدروس.

2- القطيعة مع وهم الشفافية (مبدأ عدم الوعي):

يؤكد باشلار أنه ليس هناك علمٌ إلا بما هو خفي، وهذا التأكيد ينطلق من مسلمة علمية مفادها أن الواقع ليس معطى للإدراك العفوي؛ لذلك إن تجاوز السوسولوجيا العفوية رهين بالقطيعة مع المبدأ الذي تقوم عليه، وهو الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية شفافة وواعية. وقد بذل دوركايم جهوداً كبيرة لمحاربة النزعة الاصطناعية (Artificialisme) التي تتمثل في اعتقاد الباحث بأنه يستطيع أن يفسّر الوقائع الاجتماعية ويفهمها بالاعتماد على تفكيره الخاص فحسب، كما حارب النزعة السيكولوجية (Psychologisme) والنزعة الأخلاقية التي تُفسّر الواقع بالاعتباط الفردي؛ فالوقائع الاجتماعية، كما يؤكّد ذلك دوركايم، علاقاتٌ ضروريةٌ وخارجةٌ عن إرادة الأفراد. وعليه، لا يفسر العلم الاجتماعي الحياة الاجتماعية انطلاقاً من التصوّرات التي يحملها عنها أولئك الذين يشاركون فيها، وإنما بعلى عميقة تفلت من الوعي. ومن جهته، يؤكّد ماركس أن الناس «يدخلون، أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي لوجودهم، في علاقات محدّدة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم». الشيء ونفسه يُشير إليه ماكس فيبر عندما يشدّد على أنه لا يمكن اختزال الحس الثقافي للأفعال في النوايا الذاتية للفاعلين.

يتسرّب الحس المشترك إلى السوسولوجيا العالمية؛ نظراً لأن السوسولوجيين يحرصون على التوفيق بين مشروعهم العلمي وتأكيد حقوق الشخص؛ حقه في الفعل الحر وحقه في الوعي الواضح. تعتمد الفلسفة

الإنسية في تحليلها للفعل البشري على مفهوم «التحفيز» الذي يجعل من كل ذات اجتماعية سيده على نفسها ومالكة لحقيقتها الخاصة، حيث لا تخضع إلا لمحدداتها الخاصة وتوجد متحررة من كل حتمية خارجية؛ لذلك إن كل محاولة لإرجاع معنى الأفعال الأكثر شخصية والأكثر «شفافية» إلى نسق العلاقات الذي تتم فيه وبوساطته تعدّها النزعة الإنسية الساذجة عملية اختزالية «سوسولوجية»؛ فمفهوم «التحفيز» يُوهم الباحث بكونه يصل إلى أعماق الظاهرة، وبكونه يلامس الخيارات اللاواعية للذوات، وهذا ما يزيّن فلسفة الاختيار بالصيغة العلمية، غير أنها صبغة علمية زائفة؛ لهذا أكّد المؤلفون أن العلاقات الاجتماعية لا يمكن اختزالها في مجرد علاقات بين الذوات التي تحركها نوايا أو «خوافز»؛ لأن تلك العلاقات تربط بين مجموعة من الشروط والمواقع الاجتماعية، وهذه العلاقات أكثر واقعية من الذوات التي ترتبط فيما بينها بهذه العلاقات؛ فالأفراد غير واعين بالمحددات الاجتماعية التي تتحكم في سلوكياتهم وتمثلاتهم، ويقتضي مبدأ عدم الوعي بناءً نسق العلاقات الموضوعية الذي يندمج فيه الأفراد؛ فالآراء والمواقف والطموحات الفردية لا يمكنها أن تفسّر كيف يشغل تنظيم معين. وبالمقابل، إن المنطق الموضوعي للتنظيم هو الذي يستطيع تفسير المواقف والآراء والطموحات. ويظهر هذا الاختزال السيكولوجي جلياً في دراسة علم النفس الاجتماعي للجماعات الصغيرة (الأسرة، والفصل، والإدارة... إلخ)، حيث يُستبدل تحليل العلاقات الموضوعية بين القوى الاجتماعية بصراعات سيكولوجية بين الأفراد.

3- القطيعة مع التفسيرات الطبيعية:

يتعيّن على السوسولوجي أيضاً أن يرفض كل تفسير بالطبيعة البشرية؛ لقد تعرّض مفهوم «الطبيعة البشرية» لإدانة علمية واسعة؛ لذلك اضطرّ إلى التخفي في مصطلحات أخرى مثل «النزوع الطبيعي» و«الميول» اللذين يستعملهما علم النفس الاجتماعي، أو مصطلحي «الحاجات» و«الضرورات

المسبقة» اللذين يستعملها التحليل الوظيفي. فعندما ينزع الباحث الصفة التاريخية والاجتماعية عن مدلولات السن والجنس والعرق والاستعدادات الفكرية ويمنحها وجوداً طبيعياً، وضرورياً وأبدياً، فإنه لا يفعل غير إضفاء شكلٍ أكثر خفاءً على التحليل الجوهراني (essentialisme) الذي يركز على مفهوم الطبيعة. ويجدر التذكير هنا بمبدأ ماركس الذي يُحرّم تخليدَ منتجٍ تاريخيٍّ معيّنٍ في طبيعة معينة، وبمبدأ دوركايم الذي يجب بمقتضاه تفسيرُ الاجتماعي الاجتماعي بالاجتماعي، وبالاجتماعي وحده. فعندما يلجأ الباحث إلى عوامل غير تاريخية أو غير ثقافية لتفسير ظاهرة اجتماعية، فإنه يفسرها بالأشياء التي تحتاج هي نفسها إلى تفسير، أو في أحسن الحالات، يحيط فحسب بالتشابهات الموجودة بين المؤسسات، متجاهلاً ما يمنحها خصوصيتها التاريخية وفرادتها الثقافية، لكونها ترتبط بمجتمع معطى ولحظة زمنية معطاة.

فمن الملاحظ أن كثيراً من السوسولوجيين المبتدئين عندما يعجزون عن تفسير الاجتماعي بالاجتماعي يعلنون أن الظواهر التي يدرسونها تستجيب لحاجة فطرية، أو لميل طبيعي؛ لذا وجبت الدعوة إلى الاحتراس من المبادئ التفسيرية التي لا تحمل من الصفة السوسولوجية سوى الاسم؛ الميل إلى المجتمع، والحاجة إلى إظهار المشاعر بأفعال خارجية، والذكاء، والضعف، والبحث عن الحظوة (مثال: تفسير التمردات بـ «التلقائية الثورية للجماهير»، كما لو أن لدى الجماعات استعداداً طبيعياً للاحتجاج، بينما الاستعدادات الثورية هي كالأستعدادات المحافظة من صنع التاريخ؛ تاريخ الجماعات وتاريخ الأفراد؛ مثال آخر: تفسير تفوق أبناء الطبقة العليا في المدرسة بكونهم أذكى من أبناء الطبقات الدنيا، بينما ترجع تلك الفروق في النتائج إلى فروق في التشريطات الاجتماعية): لقد تبين أن التفسيرات بالطبيعة البشرية والمفاهيم التي تتخفى فيها ليست سوى تعبير عن فشل التفسيرات البيوسوسولوجية.

4- القطيعة مع اللغة الشائعة:

يحمل الموروثُ من الكلمات الموروثُ من الأفكار، كما قال برانتسفيغ؛ فاللغة العادية، ولكونها عادية بالتحديد، تمرُّ خفيةً إلى الخطاب السوسولوجي، وتنقل إليه ما تحتويه مفرداتها وتراكيبها من فلسفة اجتماعية متحرّجة، وفي الوقت نفسه، لا تترك تلك الكلمات الفرصة تمرُّ دون أن تنقل معها الأفكار المسبقة الخاصّة بالسوسولوجيا العفوية. إن الحرص على استعمال لغة خالية من الأفكار المسبقة لا يتمثل في استبدال اللغة الشائعة بلغة مصاغة جيداً حسب قواعد اللغة؛ بل ينبغي إخضاع منطوق اللغة العادية للتحليل، حيث يمكن هذا التحليلُ الباحثُ من إعادة تعريف الكلمات الشائعة داخل نسق من المفاهيم المُعرّفة بوضوح منهجي، مع إجراء تحليل نقدي للمقولات والمشكلات والخطاطات التي تستعيرها اللغة العالمية من اللغة العادية، وتقحمها في ثنايا تركيبها الذي يحترم القواعد النحوية والمُصاغ حسب الأصول.

يعتقد ياسبرز أن التشديد على موضوع اللغة يرجع إلى كونها هي الأداة الأولى لـ «بناء عالم الموضوعات»؛ لذلك ينبغي تبديد الهالة الدلالية التي تحيط بالكلمات الشائعة؛ الشيء الذي سيسمح بمراقبة الدلالات المبهمة لكل المجازات، وهذا لن يحصل إلا بإخضاع لغة السوسولوجيا العفوية للنقد المنطقي وليس اللغوي فحسب. وكمثال على ذلك، يتداول الخطاب السوسولوجي من دون تمحيص مجموعةً من الكلمات التي تنتمي إلى البيولوجيا أو الفيزياء، وهي تمثّل خطاطات تأويلية تحمل معها تحت غطاء الاستعارة أو الجناس فلسفةً اجتماعيةً غير علمية. ومن بين هذه الكلمات توازن، وضغط، وقوة، وتوتر، وانعكاس، وجسد، وخلية، وإفراز، ونمو، وضغط، واكتئاب، والتأثير عن بعد... إلخ. وترجع قدرة الاستعارات التي تسكن الخطاب العالم والخطاب العادي على الإقناع إلى كونها، كما يقول إيفون بيلافال، «تنقلنا وتؤرجحنا بدون إرادتنا من الصورة إلى الفكر، ومن

الملموس إلى المجرد. وبما أن اللغة ترتبط بالخيال، فإنها تنقلُ خلسةً يقينَ البداهةِ الملموسةِ إلى يقينِ البداهةِ المنطقيةِ» (Belaval, 1952: 23).

إن كثيراً من المفاهيم التي يتمُّ التخلّي عنها من طرف السوسولوجيا تظلُّ تتبناها اللغة العادية، كمفهوم «مجتمع الكتلة» مثلاً أو «الطفرة». فبما أن المفاهيم والنظريات السوسولوجية لها كلُّ الحظوظ في الانتقال إلى المجال العمومي، فإن السوسولوجي يكون دوماً مستعداً لأن يستعيد ثانيةً من بداهات الحس المشترك المخلفات المفاهيمية التي ألقَتْ بها فيه النظريات السابقة.

5- القطيعة مع إغراءات النبوءة:

يقترح الأنبياء الاجتماعيون والفاعلون السياسيون أنظمةً شاملةً للتفسير وحلولاً لشرور مجتمعاتنا، وهم يحملون كثيراً من اليقينيات حول الأمور التي ليست على ما يرام وحول ما يجب فعله لإصلاح ما هو فاسد، لكن ينبغي للسوسولوجي أن يكون أكثر تواضعاً؛ فالعمل العلمي يقوم على الشك أكثر ممّا يقوم على اليقين، وبما أن السوسولوجيا من أكثر العلوم استعداداً لأن تقيم روابط وثيقة مع جمهور غير المتخصصين، فإن هؤلاء ينتظرون من السوسولوجي تحليلاتٍ تفسّر كلَّ شيءٍ وتقضي على القلق الذي يخلقه انتظار المجهول؛ هذه العلاقة هي أشبه بعلاقة المؤلف الناجح بجمهوره العريض أو علاقة النبي بأتباعه.

إن الوهم الذي يحمله الجمهور غير المتخصص حول العالم الاجتماعي بكونه شفافاً هو ما يعرّض الخطاب السوسولوجي لحكم هذا الجمهور، وتزيد حدة هذا الاعتقاد عندما لا يفعل السوسولوجي غير دراسة المواضيع التي يفكر فيها هذا الجمهور، ويفكر فيها بطريقة الحس المشترك. ففي هذه الحالة، يصل الإنسان العادي إلى درجة يعتقد معها أنه سوسولوجي مادامت «التحليلات السوسولوجية» تتطابق تماماً مع تحليلات الثرثرات اليومية، وعندما يذهب السوسولوجي إلى حدِّ تحديد موضوعه وصياغة خطابه وفق طلب الجمهور، فإنه يكون مضطراً إلى تقديم أجوبة نهائية عن أسئلة تتعلق

بمصير الإنسان. وبذلك يتحوّل السوسولوجي إلى نبي؛ لذا يتعيّن على السوسولوجي أن يقاوم هذا الإغراء. فكما كان «يجب على عالم الفيزياء أن يحارب في داخله عالم السيمياء» لكي تتأسس الفيزياء كعلم (باشلار)، يجب على السوسولوجي أن يحارب بداخله النبي الاجتماعي الذي يطلب منه الجمهور أن يجسّده؛ فعندما يكون هدف السوسولوجي هو العثور على جمهور عريض يستهلك منتوجه، فإنه يضطر إلى إعادة بناء البدايات المصاغة جيداً، حيث يستعمل لغة تشتمل جنباً إلى جنب على الكلمات الشائعة والكلمات التقنيّة، وتقوم سوسولوجيته النبويّة بطرح موضوعات تستجيب لطلبات الجمهور العريض وتُقدّم تفسيرات بسيطة؛ أي تفسيرات بوساطة العوامل البسيطة (مثال: التلفزيون كعامل لتفسير «التحوّلات على مستوى العالم»).

6- القطيعة مع التقليد النظري:

عندما يلقي السوسولوجي نظرةً على ماضي العلم الذي يمارسه، فإنّه لا يرى نظريّةً علميّةً مبنيةً، وإنّما تقليداً، ومع ذلك إن كثيراً من السوسولوجيين يعكفون على جميع المساهمات التي خلفها «الآباء المؤسّسون» للسوسولوجيا، وهم في هذه الحالة أشبه بعلماء اللاهوت القروسطويين الذين جمعوا في مجاميعهم الضخمة كلّ الحجج والقضايا التي وضعتها الهيئات الدينية أو النصوص الكنسية أو آباء الكنيسة. وكما يفعل علماء اللاهوت، فإن السوسولوجيين يظلّون يؤولون ويعيدون تأويل التناقضات إلى أن تصبح متناغمة، ومن ثمّ تدخل تلقائياً في مقتضى «التراكم».

هذا هو منطق «نظرية تالكوت بارسونز» التي ليست سوى إعادة بناء لانهائية لعناصر نظرية مقتطفة بشكل متكلّف من متن مختار من السلطات المعرفية؛ وهو أيضاً منطق عمل جورج غورفيتش الذي يجمع بين عدة سلطات متعارضة، ويختمها بتقديم تركيب نهائي، لكن، وكما قال بوليتزر، «لا يمكن للمرء، مهما كانت درجة حسن نيّته أو رغبته في التدقيق، أن يحوّل

فيزياء أرسطو إلى فيزياء تجريبية» (Politzer, 1928: 6). وعلى هذا الأساس، إن قطع الصلة مع التقليدوية النظرية يُعدُّ قطعاً للصلة مع مفترضاها العالمية التي يمكنها أن تنقل إليه إشكالياتها وموضوعاتها وخطاطات تفكيرها؛ فهذه التقليدوية النظرية يمكنها أن تجعل الباحث لا يطرح سوى المواضيع التي يعدّها التقليد المهني جديرة بالطرح؛ أي تلك التي تحتل مكانة متقدمة في سلم تراتب مواضيع التاريخ السوسولوجي.

إن الرغبة في حشد المفاهيم التي أتت بها النظريات السوسولوجية تُنسي السوسولوجي واقعة أن التراكم الحقيقي يقوم على القطيعة، وأن التقدّم يقتضي إدماج معطيات جديدة بهدف تمحيص أسس النظرية. وإذا كان صحيحاً أن كلَّ نظرية علمية تُطبق على المعطيات «شفرة» مبنية تاريخياً كمبدأ تحديد الصواب والخطأ، فإن تاريخ العلم يكون دوماً غير متصل؛ نظراً لأن شبكة فكّ الرموز تكون مؤقتة وتُستبدل بشبكة أخرى.

7- الفصل بين نظرية المعرفة السوسولوجية والنظريات الكونية:

ليست النظرية:

- أكبر قاسم مشترك بين جميع النظريات الكبرى.
- هذا الجزء من الخطاب السوسولوجي الذي لا يتعارض مع التجربة إلا عندما يفلت من الرقابة التجريبية.
- النظريات الكَنَسِيَّة التي تختزل النظرية في تاريخ النظرية.
- نسقاً من المفاهيم الذي يرجع إلى ذاته بدل قياسه مع الوقائع؛ نظراً لأنه لا يعترف بمعيارٍ للعلمية سوى معيار الانسجام الدلالي.
- هذه المحصلة من الوقائع الصغيرة الصادقة أو العلاقات المبرهن عليها هنا والآن من قبل هذا الباحث أو ذاك وبطريقة مشتتة، وهذا ليس سوى إعادة تأويل وَضْعِيَّةٍ للمثل الأعلى التقليدي المتمثل في المجمع السوسولوجي. إن التمثّل الوضعي للنظرية يسند لهذه الأخيرة وظيفة التمثيل البسيط والكامل

والدقيق لمجموعة من القوانين التجريبية، ويشترك هذا التمثل مع التمثل التقليدي للنظرية في كونهما يحرمانها من القيام بوظيفتها الأولية الأساسية، وهي ضمان القطيعة الإستمولوجية من خلال توفير المبدأ القادر على الإحاطة بالتناقضات، وعدم التماسك والثغرات التي يمكن لهذا المبدأ وحده أن يجعلها تنبثق في نسق القوانين القائمة.

لكن يجب على السوسولوجي، بالإضافة إلى الاحتراس من التصور التجريبي للنظرية، أن يتجنب الإرهاب الفكري الذي يمارسه المنظرون عندما يراهنون على النظرية الكونية العامة للنسق الاجتماعي؛ فالتذكير بالضرورة الملحة للنظرية السوسولوجية يدفع الكثيرين إلى الخلط بين مطلب نظرية المعرفة السوسولوجية كمطلب ضروري، ومطلب النظرية الكونية والشاملة للشكيلات الاجتماعية كمطلب لا يمكن الدفاع عنه ولا تبريره.

فضلاً عن ذلك، يجب الاعتراف بكون النظريات الكلاسيكية الكبرى تختلف فيما بينها فيما يخص المبادئ الأساسية التي تحدد نظرية المعرفة السوسولوجية، وهذا التباين هو أساس النظريات الجزئية المحدودة في نظام محدد من الوقائع؛ فنظرية المعرفة السوسولوجية، كنسق من القواعد التي تنظم إنتاج كلِّ الأفعال والخطابات السوسولوجية الممكنة، هي المبدأ المولد لمختلف النظريات الجزئية حول الاجتماعي (نظرية التبادلات الزوجية، ونظرية البث الثقافي... إلخ)، وهي من ثمَّ المبدأ الموحد للخطابات الذي يجب الاحتراس من خلطه بالنظرية الأحادية للاجتماعي؛ لذا يجب التشديد على ضرورة التمييز بين نظرية المعرفة السوسولوجية التي تنتمي إلى نظام العلم الواصف (Meta-science)، والنظرية الجزئية للاجتماعي التي تستخدم مبادئ العلم السوسولوجي الواصف في التنظيم النسقي لمجموعة من العلاقات ومجموعة من المبادئ المفسرة لتلك العلاقات.

II- بناء الموضوع:

ليست الممارسة السوسولوجية هي جمع معطيات حول حالة المجتمع

والاعتقاد بأنها تعبر عن حقيقته الموضوعية؛ إذ لا يكفي الباحث السوسولوجي أن يجمع معلومات حول قرية أو مقالة؛ نظراً لأن هذه القرية أو هذه المقالة يمكن أن تكون موضوع دراسة سوسولوجية أو اقتصادية أو قانونية أو غيرها، ويمكن لها أن تكون أيضاً محط اهتمامات وغايات مختلفة للتخصص العلمي نفسه. وبما أنه ليس بمقدور السوسولوجي أن يحيط بالقرية إحاطة شاملة، فإنه يكون مضطراً إلى إجراء مجموعة من الاختيارات الموضوعية والمنهجية؛ لذلك فإنه لن يجد مناصاً من بناء موضوعه؛ أي عقلنة خياراته وتدقيق إشكالياته وتفضيل متن من الفرضيات التفسيرية التي سيتم التحقق منها لاحقاً؛ فكلُّ بحثٍ ميداني يرتكز على نظرية ضمنية أو صريحة. وحدهم التجريبيون السذج يعتقدون أنه بالإمكان جمع وقائع خام أو إجراء الملاحظة خارج أية إشكالية؛ فالوقائع لا تتكلم من تلقاء ذاتها؛ لأنها لا تحمل في ذاتها دلالة سوسولوجية، ومن ثمَّ إن السوسولوجي هو الذي يجعل الوقائع تتحدث من خلال تحليلها وتأويلها في إطار إشكالية تفسيرية.

1- الواقع العلمي ليس مادة خاماً:

يستحضر بورديو في كتاب (مهنة السوسولوجي) آراء بعض أعلام العلم الاجتماعي حول أسبقية النظري على الميداني في الممارسة العلمية (Bourdieu et al., 1968: 51). يقول دوسوسير: «إن وجهة النظر تخلق الموضوع». ويقول ماركس: «إن الكلية الملموسة بما هي كلية مُفكَّرٌ فيها؛ أي بما هي ملموسٌ مُفكَّرٌ فيه، هي من نتاج الفكر؛ أي نتيجة لفعل الإدراك». ويقول ماكس فيبر: «ليست العلاقات الواقعية بين الأشياء هي التي تمثل مبدأ تحديد مختلف المجالات العلمية، وإنما هي العلاقات الملموسة القائمة بين المشكلات».

هذه الاستشهادات توضح أنه لا يمكن تعريف علم ما بمجال الواقع الذي يدرسه؛ فإذا فعلنا ذلك، سنضع حدوداً صارمة بين العلوم أو بين فروع مختلفة داخل العلم الواحد، حيث سيتم تمثل التقسيم العلمي للعمل كتقسيم واقعي للواقع؛ سوسولوجيا الأسرة وسوسولوجيا الوقت الحر،

السوسيولوجيا القروية والسوسيولوجيا الحضرية، سوسيولوجيا الشباب وسوسيولوجيا الشيخوخة... إلخ. ويشكل ذلك أساس السوسيولوجيا التجريبية التي تسير بتوازٍ مع السوسيولوجيا العفوية.

يتمثل أحد شروط البحث العلمي في التمييز بين الموضوع «الواقعي» المبني مسبقاً بشكل عفوي، والموضوع العلمي كنسق من العلاقات المبنية عن قصد؛ فكثير من السوسيولوجيين المبتدئين يعتقدون أنه يكفي الإمساك بموضوع مزوّد بواقعية اجتماعية لكي يحصلوا على موضوع مزوّد بواقعية سوسيولوجية؛ إذ يكتفون بدراسة «مشكلات اجتماعية» غالباً ما تكون من إنتاج السوسيولوجيا العفوية. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الإكثار من التشابكات بين معايير مستعارة من التجربة المشتركة لا يكفي لبناء موضوع علمي. فهذه العملية لا تفعل غير بناء علاقات جديدة بين أبعاد الأشياء، وهي مهمة كمؤشر من الدرجة الأولى على القطيعة الإبستمولوجية مع المواضيع المبنية مسبقاً الخاصة بالسوسيولوجيا العفوية، لكنها كصرامة تحليلية وصورية لما يسمّى المفاهيم «الإجرائية» لا ترقى إلى الصرامة التركيبية والواقعية لما يسمّى المفاهيم «النسقية»؛ لأنّ استعمالها يقتضي عودةً دائمةً إلى النسق الكلّي لعلاقاتها المتبادلة. وبذلك إن التعريف الاسميّ غير كافٍ لبناء موضوع علمي. هكذا، إنّ الموضوع المعزول عن الفئة المنطقية التي ينتمي إليها من المؤكّد سيشكل حدثاً مصطنعاً (artefact). صحيح أن الباحث غالباً ما يصادف موضوعات معزولة، لكن ينبغي أن يحدّد الإطار المرجعي للحالات التي يصادفها (مثال: «مجال أساليب الحياة كفئة منطقية تقيم علاقات بين حدود مختلفة تتعلق بالأذواق الفردية؛ الفاعلين، والممارسات، والخصائص، والمؤسسات... إلخ. ويمكن ربط ذلك المجال بمجالات أخرى كمجال المواقع الاجتماعية أو مجال الرساميل، أو بمجالات فرعية كالمجال الخاص بأذواق الأكل، وأذواق اللباس... إلخ). إن الخطر الكامن في استعمال المفاهيم «الإجرائية» يتمثل في اتخاذ مجموعة من المصطلحات

القابلة للتصنيف على أنها نظرية حقيقية. فكما أنه ليس من الممكن فصلُ عملية صياغة المفاهيم العلمية عن عملية البناء النظري، فإنه لا يمكن أيضاً بناء أي موضوع للبحث، مهما كان جزئياً ومتجزئاً، إلا تبعاً لإشكالية نظرية.

2- تنازلات النزعة التجريبية:

يجب ألا يغيب عن بالنا أن الواقع لا تكون له المبادرة أبداً؛ لأنه ليس بإمكانه أن يجيب إن لم يُسأل، وهذا ما يشير إليه باشلار عندما يقول: «إن الشعاع الإبستمولوجي [...] يتجه من العقلاني نحو الواقعي وليس العكس أبداً» (Bachelard, 1934: 4). يعتقد كثير من السوسيولوجيين أن للمفاهيم قدرةً على الاستمرار في الوجود دون أن تتغير حتى وإن غابت النظرية التي من أجلها وبواسطتها صيغت تلك المفاهيم، بينما في الحقيقة كلُّ مفهوم يتحول إلى معطيات مشتتة عندما تتفكك تلك النظرية التي تطبقه، ويكون لزاماً على النظرية التي تريد استخدامه من جديد أن تعيد بناءه. من هنا التأكيد أن النظرية سابقةً على الاختبار، بدءاً بالتصور الأولي وانتهاءً بآخر عمليات المختبر، كما لاحظ ذلك كارل بوبر بدقة؛ إذ لا يمكن للمعطيات التجريبية أن تجيب عن أسئلة لم تصنع من أجلها. فمعلوم أن المعطيات، بما فيها الأكثر موضوعية، يتم الحصول عليها في العلم السوسيولوجي بتطبيق شبكات من المتغيرات (الفئات العمرية، وشرائح الدخل... إلخ)، ممّا يجعلها تتضمن في أحضانها مفترضات نظرية مسبقة، ويجعل الباحث الذي يستعملها يخفق في الإمساك بمعاني جديدة كانت ستزوده بها عملية بناءٍ جديدةٍ للوقائع.

إن السوسيولوجيين التجريبيين السذج يجعلون من «الخضوع للواقع» الشرط الوحيد للممارسة العلمية، ممّا يفرض عليهم تقديم تنازل مطلق للمعطى؛ لذلك وجب التذكير مع ألكسندر كوارى أن «التجربة، بمعنى التجربة الخام، لم تلعب أبداً أي دور في نشأة العلم الكلاسيكي إن لم تكن قد لعبت دور المعيق» (Koyré, 1940: 7). وإذا كان موضوع العلم الطبيعي لا يتحدث، فإن الصعوبات التي تعترض السوسيولوجيا تتمثل في كون موضوعها

يتحدث؛ بل ويمكنه أن يكذب، وهذا ما يقوي احتمال أن يستمد السوسولوجي إشكالياته والمفاهيم النظرية التي ستمكنه من بناء الوقائع وتحليلها من أفواه مخبريه؛ ذلك أن اكتفاء الباحث بالتسجيل الأمين لمقاصد الذات وتبريراتها وتعليل سلوكياتهم بها لا يعدو أن يكون مجرد استبدال أفكاره المسبقة بالأفكار المسبقة للأفراد الذين يدرسه. وفي هذه الحالة، إنه يقصي نفسه كسوسولوجي لتأخذ الذات المدروسة مكانه ما دامت هي التي تفسر سلوكياتها الخاصة. فمن الملاحظ أن العديد من البحوث التي انطلقت من فرضية الحوافز تعتقد أن الذات تحمل الحقيقة الموضوعية لسلوكياتها، بينما ينبغي للسوسولوجي أن يجمع أكثر الخطابات الواقعية، لكن شريطة ألا ينظر إليها كتفسير لسلوكيات أصحابها، وإنما كمظهر للسلوك يتطلب هو نفسه تفسيراً.

3- فرضيات أم مفترضات مسبقة:

يقوم كلُّ بحثٍ ميداني على نظرية ضمنية أو ظاهرة؛ ذلك أن الفرضيات المبنية سوسولوجياً هي التي تحدّد عملية جمع المعطيات. والحال أن النزعة التجريبية وحدها هي التي تعتقد أنه يمكن للسوسولوجي أن يجمع معطياتٍ خاماً أو يمارس الملاحظة من خارج الإشكالية المبنية. لهذا السبب، ينبغي للباحث السوسولوجي أن يتجنب طرح أسئلة لاواعية ومن ثمّ غير مراقبة وغير متماسكة؛ لأنه في هذه الحالة سوف يستخدم مفترضات نظرية مسبقة هي في الحقيقة الأفكار المسبقة التي تحملها السوسولوجيا العفوية والإيديولوجيا؛ أي الأسئلة التي يطرحها السوسولوجي باعتباره ذاتاً اجتماعية، وليس باعتبارها ذاتاً عالمة، (مثال على المفترضات المسبقة: نقد إيهو كاتز (E. Katz) للدراسة التي أجريت حول «البث الثقافي» والتي تحمل عنوان (The People's Choice)، حيث أخفقت هذه الدراسة في الإمساك بأهم ظاهرة في المجال المدروس، وهي «التدفق على مرحلتين»؛ نظراً لأنها بنت كلَّ الدراسة على فكرة مسبقة هي فكرة «جمهور» دون بنية اجتماعية.

وللتغلب على إغراءات هذه التجريبية العمياء، يتعين استبدالها بحقل من الفرضيات المبنية نظرياً ومنهجياً بهدف التحقق منها تجريبياً، هذا من جهة الإشكالية. أما من جهة تقنيات البحث، من بناء الاستمارة والترميز إلى التحليل الإحصائي، فإنها تُعدُّ نظريات فاعلة (بمعنى إجراءات للبناء)، وواعية ولاواعية. وتُعدُّ النظرية المنخرطة في الممارسة، سواء نظرية معرفة الموضوع أو نظرية الموضوع، نظريةً لاواعية عندما لا تكون خاضعة للمراقبة، ومن ثمَّ غير منسجمة مع نوعية الموضوع. مثال على ذلك: لاحظ كاتز أن مشروع البحث الذي درس قنوات تدفق التأثير (أي اللقاءات بين الأفراد) كان غير فعّال؛ نظراً لأنه التجأ إلى عيّنة عشوائية من الأفراد المجرّدين من شبكة العلاقات التي يفعلون فيها ويتواصلون؛ فهذه التقنية لم تمكن البحث من إجراء مقارنة بين كلِّ زعيم على حدة وأتباعه، وإنما فقط بين الزعماء وغير الزعماء على العموم. فهذه التقنية التي تبدو ظاهرياً أكثر حياداً تستخدم في الحقيقة نظرية للاجتماعي؛ نظرية جمهور مدرك كمجموعة من الذوات، بينما لو تبنّى البحث نظرية أخرى وتعريف آخر لموضوع البحث لاستخدم تقنية العينة العنقودية التي ستسمح بسحب عشوائي لمجموع الوحدات الاجتماعية التي تكون محدّدة مسبقاً، ومن ثمَّ ستمكّن من دراسة الشبكة الكاملة لعلاقات التواصل التي يمكن أن تنشأ داخل تلك الوحدات.

4- موضوع مبني أم واقعة مصطنعة:

يعتقد كثير من الباحثين أن الاحتراس من التحيز العاطفي والإيديولوجي يعفيهم من التساؤل الإستمولوجي حول دلالة المفاهيم ووجاهة التقنيات؛ فهم يعتقدون أن العمليات عندما تكون «محايدة معيارياً» فإنها تكون «محايدة إستمولوجياً». إن كثرة النقاشات الدائرة حول «الحياد المعياري» الفيبييري تجعل الباحث يكتفي به ويستغني، من ثمَّ، عن «الحياد المنهجي» للتقنيات، ممّا يدعم الوهم الموضوعوي. مثال: يفضل علماء الاجتماع المقابلة شبه الموجهة على الملاحظة بالمشاركة؛ لكونهم يعتقدون أن المقابلة تجعل

الباحث يتسم بأكثر قدر من الحياد مما لو استخدم الملاحظة الإثنوغرافية، لكنهم لا يدركون أن المقابلة غير الموجهة تحث الذوات على إنتاج حدث لفظي مصطنع، ويزداد تكلفاً كلما كانت لغة الطبقة التي ينتمي إليها المستجوبون بعيدة عن اللغة التي يُطلب منهم التحدث بها. فالمقابلة، كما بين ذلك ريسمان (R. Riesman)، تفترض أن تكون الذوات مهياًة للإجابة على «إطار الرأي الاتفاقي للمقابلة»؛ ذلك أن المقابلة، بما هي إحدى حالات التبادل الاجتماعي، تخضع للاتفاقات المتعلقة بما يجب قوله وما لا يجب قوله، وهي اتفاقات تختلف حسب الطبقات الاجتماعية والمناطق والجماعات الإثنية، كما أن المقابلة تجعل السوسيولوجي يقيم علاقة مع ذات غريبة، وهي علاقة بين أشخاص غرباء، وفي هذه الحالة يكون المستجوب ملزماً، كما في كل الحالات المشابهة، بالأظهار المشاعر والآراء الحميمة جداً. هذه المعطيات تدحض فكرة أن التقنيات محايدة، وهذا ما يفرض على السوسيولوجي إيجاد الوسائل التي تمكنه من مراقبة المفاعيل المتميزة لتقنيات البحث تبعاً للانتماء الاجتماعي للذوات المبحوثة.

وكما أنه ليست هناك عمليات تسجيل محايدة للمعطيات، ليست هناك أسئلة محايدة. لتتناول مثال سؤال «هل اشتغلت اليوم؟» الذي يمكن طرحه على مبحوثين يتوزعون إلى فئتين؛ فلاحين قبائليين من جنوب الجزائر وفلاحين من شمال الجزائر. يمكن للسوسيولوجي المبتدئ أن يعتقد بأن هذا السؤال محايد؛ أي أنه يحمل المعنى نفسه بالنسبة لكل من الفئتين، لكن التساؤل المنهجي حول هذا السؤال يكشف عن واقعة أن كل فئة من المستجوبين تحمل معنى خاصاً عن الشغل، وهو الشيء الذي سيسمح بإجراء تحليل سوسيولوجي محايد للإجابات التي سيحصل عليها. هكذا، إن الاستمارة المغلقة التي تقترح على كل المستجوبين الأسئلة نفسها لا يمكنها أن تضمن أن تكون الأجوبة موحدة. فالاعتقاد بأن السؤال الواحد له المعنى نفسه بالنسبة للذوات مختلفة من حيث الانتماء الاجتماعي يقوم على الجهل

بالاختلافات اللغوية، سواء من حيث درجة التجريد أم حجم المفردات والإشكالات التي تنقلها. يلاحظ إذاً أنّ المراقبة المنهجية والنسقية لتقنيات البحث هي الترياق الناجع ضد إعطاء الاستمارة الأولوية التي لا نزاع فيها وضد اعتبار المناهج الأخرى الأكثر ترميزاً وغنى كالملاحظة الإثنوغرافية (بتقنياتها النوعية: الوصف المورفولوجي، والتكنولوجيا، والخرائطية، والمعجمية، والبيوغرافيا، والجنيالوجيا... إلخ) بدائل تقريبية. فالاستمارة غالباً ما تتضمن الأسئلة التي تسمح بطرحها المعايير الاجتماعية التي تنظم وضعية البحث، كما أن أسئلتها الأكثر موضوعية، وهي المتعلقة بالسلوكات، لا توافر للباحث سوى نتيجة الملاحظة التي تجربها الذات المبحوثة عن سلوكاتها الخاصة؛ فالقراءة الموضوعية للواقع تقتضي التمييز المنهجي بين الأفعال من جهة، والتصريحات بالأفعال أو التصريحات بالنوايا من جهة أخرى. هنا إذاً يكمن الفرق بين الاستمارة التي لن تقوم سوى بجرد للمقاصد والآراء، والملاحظة الإثنوغرافية التي تقوم بجرد نسقي للأفعال والأشياء الثقافية، علماً أن الاستمارة ليست سوى واحدة من أدوات الملاحظة الإثنوغرافية. من الواضح إذاً أن السوسيولوجي عندما يستسلم كلياً للمعطي التجريبي ويرفض أن يكون هو الفاعل العلمي لسوسيولوجيته؛ أي عندما يقبل عن سذاجة علمية اعتماد مقاصد الذوات المبحوثة كخطابات تفسر سلوكاتها، فإن الأمر ينتهي به إلى الاشتغال على واقع مصطنع، حاكماً على نفسه بأن يُمارس سوسيولوجيا من دون موضوع علمي.

5- القياس وبناء الفرضيات:

يعتقد الوضعيون السذج أن مجرد معرفة الوقائع تؤدي أوتوماتيكياً إلى صياغة الفرضيات. بيد أن هذه العملية السوسيولوجية هي عملية نظرية أساساً، تتطلب عمل بناء يركز على إجراءات منهجية نوعية. يمكن للباحث أن يتجنب السقوط في النزعة الوضعية الساذجة أو في النزعة الحدسية (intuitionnisme) من خلال تطبيق الأنموذج المثالي في بناء الفرضيات. بيد

أن الأنموذج المثالي ليس هو الواقع ولا نسخة عنه؛ فقد تصوره فيبر كـ «دليل لبناء الفرضيات»، وهو أنموذج يتمُّ بناؤه ذهنياً لكي تُقاس عليه الوضعية أو الفعل؛ أي الواقع، وهو بهذا المعنى بناء مُقَرَّب (approchée) من الواقع إلى حدٍّ يمكن معه إجراء القياس.

ويعدُّ الاستدلال بالقياس (analogie) مبدأً أساسياً للابتكار في العلم السوسولوجي الذي يتميَّز بكونه لا يستطيع بناء موضوعه إلا بفضل المنهج المقارن؛ إذ يتعيَّن على السوسولوجي أن يضاعف من عدد فرضيات القياس الممكنة إلى أن يبني فئة من الحالات التي تعلل الموضوع المدروس، ولبناء هذه القياسات نفسها، من حق الباحث أن يستعين بفرضية المعاملات البنيوية بين الظواهر الاجتماعية والظواهر التي سبقت صياغتها على يد علوم أخرى، بدءاً بالأقرب إلى السوسولوجيا (اللسانيات، والأنثروبولوجيا، والبيولوجيا... إلخ). فقد لاحظ دوركايم أن هناك فائدةً كبيرةً في البحث فيما إذا كان قانون ما مصاغ من أجل نظام خاص من الوقائع، يوجد في نظام مختلف. ويمكن لهذا التقارب أن يساهم في إثباته في فهم أفضل لامتداده إلى مجالات أخرى (مثال: نقل براداييم لسانيات دوسوسير إلى مجال دراسة الأساطير مثلاً كما فعل ليفي-ستروس).

6- النموذج والنظرية:

يجب الإشارة إلى أن بورديو يستخدم مفهوم النظرية بمعنى نظرية جزئية للاجتماعي وليس بمعنى النظرية السوسولوجية للمعرفة؛ أي نظرية النظرية؛ لذلك يقول: إنه يمكن للباحث أن يعزو إلى الأنموذج الخصائص التي عادةً ما تُعزى للنظرية. وبذلك، يكون نسقاً من العلاقات القائمة بين حدود مستقاة مجردة ومبسطة، مبنية عن وعي لتحقيق غايات الوصف والتفسير والتنبؤ. فالأنموذج إذاً بناءً ذهني قبل كل شيء، يقوم مقام الاختبار التجريبي، ومعنى ذلك أن الأنموذج يسمح بإجراء مقارنة بين النتائج التي يتم الوصول إليها بواسطة عمل البناء الذهني من جهة، والوقائع من جهة أخرى. لقد لاحظ

ماركس في هذا السياق أن العلم الاجتماعي لا يقوم على مستوى الأحداث تماماً مثلما لم تعد الفيزياء تقوم على المعطيات الحسية؛ فالهدف هو بناء الأنموذج ودراسة خصائصه ومختلف أشكال ردود فعله في المختبر، وذلك من أجل أن تُطبَّق هذه الملاحظات بعد ذلك في تأويل ما يحدث في الواقع التجريبي. وبفضل هذا النوع من النماذج، سينجح السوسولوجي في تجنب النماذج الذاكرية القائمة على إحصاء التشابهات الخارجية؛ أي البادية للعيان، الموجودة بين الوقائع. إن نوع النماذج الذي يمكنه أن يسمح للسوسولوجي بصياغة فرضيات مبنية منهجياً وقائمة على نظرية مراقبة هي النماذج القياسية التي تهدف إلى الإمساك بالمبادئ الخفية للوقائع التي تريد تأويلها؛ أي بالعلاقات أو التشابهات التي تشير إلى تلك العلاقات. غير أنه يجدر التذكير بكون النموذج النظري لم يكن يركز على قياس علاقات مجردة بعلاقات مجردة على التعميم لو لم يكن يركز على قياس علاقات مجردة بعلاقات مجردة أخرى؛ أي المبادئ التي تتحكّم في منطقتي اشتغال وقائع مختلفة.

III- العقلانية التطبيقية (أو المطبقة):

تتضمن الممارسة السوسولوجية ثلاث لحظات منهجية أساسية؛ القطيعة مع الحس المشترك، وبناء الموضوع، والتحقق التجريبي. هذه اللحظات الثلاث تطابق اللحظات التي تتضمنها عبارة باشلار الشهيرة التي شرحها في كتابه (تكوين الروح العلمي): «الواقعة العلمية مستولى عليها، مبنية ومتحقق منها»؛ فهي مستولى عليها لحمايتها من البدايات الخاطئة، وهي لحظة القطيعة؛ وهي بعد ذلك مبنية كنسق من الفرضيات في إطار إشكالية نظرية، وهي لحظة البناء؛ وهي أخيراً متحققاً منها من أجل التأكد من صدق فرضياتها، وهي لحظة التحقق التجريبي.

1- تراتب العمليات الإستمولوجية:

يجب على الباحث ألا يختزل ترتيب العمليات الإستمولوجية (القطيعة، والبناء، والتحقق) في الترتيب الكرونولوجي. لقد رأينا سابقاً كيف أن

الأنموذج النظري يقوم في الوقت نفسه بمهمتي القطيعة والبناء؛ إذ يقطع صلته بمنطق التشابهات الظاهرة من أجل بناء منطق المماثلات العميقة والخفية، وهذه القطيعة تفترض بناء علاقات جديدة بين المظاهر في آن واحد؛ فقد برهنت عدة ممارسات علمية على أن الملاحظة الملائمة والنظرية مثلاً محايتان لبعضهما بعض. فهذا نعوم تشومسكي يقول: «يتوقف تحديد المعطيات الملائمة على إمكانية اندماجها في نظرية نسقية» (Chomsky, 1964: 28). ويرى فرويد من جهته أنه «حتى في مرحلة الوصف، يستحيل تجنّب تطبيق بعض المفاهيم المجردة على المادة المتوفرة، مفاهيم لا ترجع إلى مجرد ملاحظة للمعطيات»⁽¹⁾. الشيء نفسه يؤكده أوغست كونت عندما يشير إلى أنه إذا كان يتعين على كل نظرية أن تقوم على الملاحظات، فمن اللازم أيضاً أن يكون الذهن مسلحاً بنظرية معيّنة إن أراد أن يجري الملاحظة. فعندما لا يقوم الملاحظ، أثناء الملاحظة، بربط ما يلاحظه فوراً ببعض المبادئ، فإنه سيعجز عن الربط بينهما بعد ذلك، وسوف لن يستخرج منها أية نتيجة.

الشيء نفسه ينطلق على التجريب الذي تقدّمه التصنيفات المدرسية كنقطة نهاية للبحث المدرك كمراحل متعاقبة، بينما تقدّم الملاحظة كنقطة انطلاق لأي بحث. رأينا في فقرات سابقة أنه ليس هناك تجريب لا ينطلق من مجموعة من المبادئ ولا يحتوي على بعض المفترضات النظرية المسبقة. يعتقد ماكس بلانك أن التجريب ليس سوى موجه للطبيعة، لكن قبل الشروع في التجريب، يجب التفكير فيه؛ أي صياغة السؤال الذي ينوي العالم توجيهه للطبيعة، ويجب تأويله قبل استخلاص أية نتيجة بالقياس؛ بمعنى يجب فهم المعنى الذي يحمله جواب الطبيعة، وهاتان المهمتان ترجعان إلى المنظر. ومن جهته، يرى جورج كانغيليم أن الوصول إلى الواقع الملاحظ لا يتم إلا بوساطة المناهج التي تقتضيها الفرضية.

(1) مذكور في (Bourdieu, 1968: 84).

2- التحقق النسقي:

إذا كانت الممارسة تساوي ما تساويه النظرية التي تقوم عليها، فذاك يعني أن النظرية تدين بموقعها في تراتب العمليات إلى كونها تؤكّد الأولوية الإبستمولوجية للعقل على التجربة. وليس غريباً إذاً أن تمثل النظرية الشرط الأساسي للقطيعة والبناء والاختبار التجريبي، ويرجع ذلك أساساً إلى طابعها النسقي. إن النظرية العلمية تقاوم إغراءات السوسولوجيا العفوية والإيديولوجيا بإعداد متنٍ منسّقٍ من المفاهيم والعلاقات؛ فالنظرية هي الوحيدة القادرة على بناء نسق من الوقائع والربط بينها بعلاقات نسقية؛ وهي الوحيدة القادرة على أن تمنح للتجريب كامل قوته التكوينية من خلال تزويده بمتن من الفرضيات المنسقة. يلاحظ فيلسوف العلوم بيير دوهم (P. Duhem)، في هذا السياق، أنه ليس بمقدور التجربة أبداً أن تدحض فرضية معزولة، وإنما نظرية بكاملها. وهذا ما يجعل النظرية تتميز بالهشاشة وبقابلية الدحض السريعة؛ إذ يستطيع دحض حدثٍ واحدٍ أن يهدمها بكاملها. هكذا، إن القضايا العلمية لا تجد برهنةً على صحتها إلا في التماسك الكلي لنسقٍ كاملٍ من الوقائع التي ابتكرتها الفرضيات النظرية التي ينبغي اختبارها وليس من أجلها؛ فالواقعة لا يكون لها معنى إن تمّ تناولها بمعزل عن الوقائع الأخرى، ولا تكتسي قيمتها الاختبارية إلا عندما يتم ربطها بوقائع أخرى وتنظيمها في نسق.

3- الأزواج الإبستمولوجية:

يرى باشلار أن فلسفات علوم الطبيعة تتوزع عادةً كطيف تُشكّل المادية والمثالية طرفيه، ويجسد مركزه «العقلانية التطبيقية» التي تستطيع وحدها الجمع بين «قيم التماسك» و«الوفاء للواقع». هكذا يجب أيضاً أن يكون الشأن بالنسبة للعلم الاجتماعي إن أراد أن يكون جديراً حقاً بصفة العلمية؛ فلا شيء يبرر اليوم تأرجح السوسولوجيا بين نظرية اجتماعية من دون أسس تجريبية، وتجريبية من دون توجه نظري. فبعيداً عن الفصل المدرسي بين

بيبليوغرافيا

- Accardo, A. (1997) Introduction à une sociologie critique: Lire Bourdieu, Bordeaux, Le Mascaret.
- Accardo, A. (2003) «Un savant engagé», Awal, n° 27-28, pp. 15-23.
- Ambroise, B. (2004) «Bourdieu et Wittgenstein: contributions a une critique de la vision scolastique», Europe, pp. 258-271.
- Ambroise, B. (2006) «La sociologie comme socio-analyse: la réflexivité comme condition épistémologique de la science sociale selon P. Bourdieu», Communication dans le Symposium «Bourdieu et la philosophie des sciences», juin 2006, Paris.
<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00268252>
- Ansart, P. (1990), Les sociologies contemporaines, Paris, Seuil.
- Aristote (2007a) Rhétorique, 1388 b35, Paris, Flammarion, «GF».
- Aristote (2007b) Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin.
- Bachelard, G. (1934) Le Nouvel esprit scientifique, Paris, PUF.
- Bachelard, G. (1949) Le rationalisme appliquée, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Quadrige».
- Barnes, B. «(2001) Practices as Collective Action», in T.R. Schatzki, K. Knorr Cetina & E. von Savigny (eds.) The Practice Turn in Contemporary Theory, London : Routledge.
- Belaval, Y. (1952) Les philosophes et leur langage, Paris, Gallimard.
- Bennewitz, P. (2002) Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Bibliothèque Major», 2ème édition.

- Berger, P. & Lukmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor.
- Bergson, H. (1958) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bertaux, D. (1997) *Les récits de vie: perspectives ethnosociologiques*, Paris, Nathan.
- Bimbenet, E. (2011) *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité de la pensée*, Paris, Vrin.
- Bloor, D. (1997) *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London: Routledge.
- Bohman, J. (1999) «Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice», in R. Shusterman (ed.), *Bourdieu: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 129-152.
- Bourdieu, P. (1959) «Le choc des civilisations», *Le sous-développement en Algérie*, Alger, Secrétariat social, pp. 52-64.
- Bourdieu, P. (1962) «Célibat et condition paysanne», *études rurales*, Vol. 5 n° 1, pp. 32-135.
- Bourdieu, P. (1966a) «La transmission de l'héritage culturel», in Darras, *Le partage des bénéfiques. Expansion et inégalités en France*, Paris, Minuit, coll. «Le Sens Commun».
- Bourdieu, P. (1966b) «Champ intellectuel et projet créateur», *Les Temps modernes*, n° 246, pp. 865-906.
- Bourdieu, P. (1967) «Postface», in E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, traduction et postface de P. Bourdieu, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1969), «Structure and the Theory of Sociological Knowledge», *Social Research*, 35 (4).
- Bourdieu, P. (1971a) «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, Vol. 12, n° 3, pp. 295-334.
- Bourdieu, P. (1971b) «Le Marché des biens symboliques», *L'Année sociologique*, Vol. 22, pp. 49-126.
- Bourdieu, P. (1971c) «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, 12 (1), pp. 3-21.

- Bourdieu, P. (1974) «Avenir de classe et causalité du probable», *Revue française de sociologie*, 15 (1), pp. 3-42.
- Bourdieu, P. (1977) «Le pouvoir symbolique», *Annales*, 32 (3), pp. 405-411.
- Bourdieu, P. (1979a) *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, coll. «Le sens commun», Minuit,.
- Bourdieu, P. (1979b) «Les trois états du capital culturel», *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 30, n° 1, pp. 3-6.
- Bourdieu, P. (1980a) *Le sens pratique*, Paris, coll. «Le sens commun», Minuit.
- Bourdieu, P. (1980b) *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1980c), «Le capital social. Notes provisoires», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, n° 2, pp. 2-3.
- Bourdieu, P. (1981) «La représentation politique: éléments pour une théorie du champ politique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36-37, p. 3-24.
- Bourdieu, P. (1982a) *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, P. (1982b) *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1982c) «Les rites comme acte d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, pp. 58-63.
- Bourdieu, P. (1984a) *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1984b) «Espace social et genèse des "classes"», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, pp. 3-14.
- Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1988) *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, les éditions de Minuit, coll. «Le Sens commun».
- Bourdieu, P. (1989a) *La Noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, Coll. «Le sens commun».
- Bourdieu, P. (1989b) «He Whose Word is The Law?», *Times Literary Supplement*, n° 1: 12-13.
- Bourdieu, P. (1990) «La domination masculine», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84 (1), pp. 2-31.

- Bourdieu, P. (1991b) «Le champ littéraire», Actes de la recherche en sciences sociales, 89 (1), pp. 3-46.
- Bourdieu, P. (1992) Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1993a) La misère du monde. La souffrance en France, Paris, éditions du Seuil, coll.«Points».
- Bourdieu, P. (1993b) The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature, New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1994a) Raisons pratiques: sur la théorie de l'action, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1994b) «Stratégies de reproduction et modes de domination», Actes de la recherche en sciences sociales, n° 105, pp. 3-12.
- Bourdieu, P. (1996a) « Que suis-je?», (Entretien avec I. Graw), Trad. Fr. de V. Gola, at www.homme.moderne.org/societe/socio/bourdieu/entrevue/quesui.html.
- Bourdieu, P. (1996b) «Sociologie et démocratie» (entretien), Zellige, n° 3.
- Bourdieu, P. (1996c) Physical Space, Social Space and Habitus, Oslo, University of Oslo & Institute for Social Research.
- Bourdieu, P. (1996d) Sur la télévision. Suivi de l'emprise du journalisme, Paris, Liber-Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (1997) Méditations pascaliennes, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu, P. (1998a) La domination masculine, Paris, Seuil, coll. «Liber».
- Bourdieu, P. (1998b) «L'homme décide, la femme s'efface» (Entretien), Télérama, n° 2532.
- Bourdieu, P. (1999) «"La domination masculine" Réponse de Pierre Bourdieu», Travail, genre et sociétés, n° 1, pp. 201-234
- Bourdieu, P. (2000) Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle, Paris, Seuil, Coll. «Points Essais».

- Bourdieu, P. (2001) Science de la science et réflexivité, Raisons d'agir, Paris.
- Bourdieu, P. (2002a) Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu, P. (2002b) «Nouvelles réflexions sur la domination masculine», Cahier du Genre, n° 33, pp. 225-231.
- Bourdieu, P. (2003a) «A propos de la domination masculine» (Entretien), Agone, n° 28, pp. 73-86.
- Bourdieu, P. (2003b) «L'objectivation participante», Actes de la recherche en sciences sociales, n° 150, pp. 43-58.
- Bourdieu, P. (2004) Esquisse pour une auto-analyse, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. et Passeron, J-C. (1964) Les héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, Minuit, coll. «Le sens commun».
- Bourdieu, P. et Sayad, A. (1964) Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Minuit, coll. «Grands Documents».
- Bourdieu, P. et Passeron, J-C. (1970) La reproduction. éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Minuit, coll. «Le Sens Commun».
- Bourdieu, P. et Sayad, A. (1964) «Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie», Etudes rurales, 12, pp 56-94.
- Bourdieu, P. et Wacquant, L. (1992) Réponses. Pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., Boltanski, L., Castel, R. et Chambordon, J-C. (1965), Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Editions de Minuit
- Bourdieu, P., Darbel, A., Rivet, J.-P. et Seibel, C. (1963) Travail et Travailleurs en Algérie, Paris, La Haye & Mouton.
- Bourdieu, P., Passeron, J-C et Chambordon, J-C. (1968) Le métier de sociologue, Paris, Mouton.
- Bouveresse, J. (1995) «Règles, dispositions et habitus», Critique, vol. 51, n° 579-580, août-sept. 1995, pp. 135-162.

- Bouveresse, J. (2003a) Bourdieu, savant et politique, Marseille, Agone.
- Bouveresse, J. (2003b) «La connaissance de soi et la science», Actes de la recherche en sciences sociales, n° 150, pp. 59-64.
- Bouvier, B. (1997-1998) «Philosophie analytique et sciences sociales. Nature et portée de la pénétration de la philosophie analytique dans les sciences sociales françaises», Cahier de philosophie de l'Université de Caen, 31-32, pp. 141-153, p. 144.
- Bronckart, J-P. & Schurmans, M-N. (2001) «Pierre Bourdieu - Jean Piaget : habitus, schèmes et construction du psychologique», in B. Lahire (dir.), Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques, Paris, La Découverte, pp. 153-175.
- Brubaker, R. (1985) «Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu», Theory and Sociology, 14(6), pp. 745-775.
- Budd, H. (1995) «Wittgenstein», in S. Guttenplan (ed.), A Companion to the Philosophy of Mind, Oxford: Blackwell, pp. 617-622.
- Calhoun, C. (2003) «Pierre bourdieu», in G. Ritzer (ed.) The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists, Maldem, Massachusetts Oxford: Blackwell : 274-309.
- Chachoua. K. (2012) «Pierre Bourdieu et l'Algérie: Le savant et la politique», in Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, n° 131, pp. 223-235.
- Chauviré, C. (1995) «Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/ Wittgenstein: la force de l'habitus», Critique, vol. 51, n° 579-580, août-sept. 1995, pp. 548-553.
- Chauviré, C. (2004) Le moment anthropologique de Wittgenstein, Paris, Edition Kimé.
- Chomsky, N. (1964) Current Issues in Linguistic Theory Theory, La Haye, Mouton.
- Coffin, K. and koners, U. (2011) «Tacit Knowledge, Lessons Learnt, and New Product Development», Journal of Product Innovation, 28 (2), pp.308-318.

- Cornell, R.W. (1983) *Which Way is Up?* Sydney: George Allen & Unwin Australia.
- Costey, P. (2005) «L'illusio chez Pierre Bourdieu. Les (més) usages d'une notion et son application au cas des universitaires», *Revue Tracés*, n° 8, pp. 13-27.
- Crossley, N. (2007) «Researching Embodiment by Way of 'Body Technique'», *Sociological Review*, 55 pp. 80-94
- Cuickshank, J. (2003) *Realism and Sociology. Anti-Fundationalism Ontology and Social Research*, London: Routledge.
- D'Aquin, T. (1984) *Somme théologique*, Paris, Le Cerf.
- Dahrendorf, R. (1968) *Essays in the Theory of Society*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Dreyfus, H. (1980) «Holism and Hermeneutics», *Review in Metaphysics*, LXXXIV, 1 (33), pp. 3-23.
- Dummett, M. (1993) *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Dunning, E. and Mennell, S. (1996) «Introduction», in N. Elias, *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, New York: Columbia University Press.
- Durkheim, E. ([1895] 1967) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Les Presses universitaires de France.
- Durkheim, E. ([1938] 1990) *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige».
- Durkheim, E. ([1989] 1970) *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Elias, N. (1991) *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- Engel, P. (1994) *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, coll. «Folio/Essais».
- Engles, F. (1975) *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Paris, Editions sociales.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Gebauer, G. and Williams, J.M. (2000) «Habitus, Intentionality and Social Rules: A Controversy between Searle and Bourdieu», *SubStance*, vol. 29, n° 3, Issue 93: Special Issue: Pierre Bourdieu, pp. 68-83.
- Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of interpretative Sociologies*. London : Hutchinson.
- Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, California: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity or Self and Society in the Late-Modern Age*, Cambridge : Polity Press.
- Giddens, A. (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity.
- Giddens, A. (1994) *Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press.
- Gingras, Y. (2010) «Sociological Reflexivity in Action», *Social Studies of Science*, vol. 40, n° 4 : 619-631.
- Glock, H.-J. (1997) *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford : Blackwell.,
- Gouldner, A. (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York: Basic Books.
- Gouldner, A. (1973) *For Sociology : Renewal and Critic in Sociology Today*, London: Allen Lane.
- Gouldner, A. (1989) «Pour une sociologie réflexive», *La revue MAUSS*, n° 4, pp. 11-25.
- Grange, J. (2009) «L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour», in M.A. Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Débats philosophiques», pp. 33-63.
- Grenfell, M. (2004) *Pierre Bourdieu. Agent provocateur*, London & New York: Continuum.
- Grenfell, M. (2006) «Bourdieu in the Field. From the Béarn and to Algeria- A Timely Response», *French Cultural Studies*, (17) 2: 223-239.

- Grimen, H. (1991) «Tacit Knowledge and the Study of Organization», LOS-Bergen.
- Guerrans, P. (2005) «Tacit Knowledge, Rule-Following and Pierre Bourdieu's Philosophy of Social Science», *Anthropological Theory*, vol. 5 (1), pp. 53-74.
- Hacker, P.M. (1999) *Wittgenstein on Human Nature*, London: Routledge.
- Hempel, C. (1965) *Aspects of Scientific Explanation*, New York, NY: Free Press.
- Héran, F. (1987) «La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue française de sociologie*, Vol. 28, n° 3 pp. 385-416.
- Heritage, J. (1984) *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge: Polity Press.
- Héritier, F. (2009) *Une pensée en mouvement*, Paris, Odile Jacob.
- Houdé et al. (eds.) (1998) *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, coll. «Quadrige», PUF.
- Huizinga, J. ([1938] 1988) *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Trad. Cécile Seresia, Paris, Gallimard.
- Husserl, E. (1953) *Méditation cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Perffer et E. Livinas, Paris, Vrin.
- Jourdain, A. & Naulin, S. (2011) «Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu», *Idées économiques et sociales*, 4 (166), pp. 6.14.
- Koyré, A. (1940) *Etudes galiléennes, I. A l'aube de la science classique*, Paris, Hermann.
- Lalande, A. (1997) *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Quadrige».
- Lau, R.W.K. (2004) «Habitue and the Practical Logic of Practice: An Interpretation», *Sociology*, 38, pp. 369-387.
- Lescouret, M-A. (2008) *Bourdieu, vers une économie du bonheur*, Paris, coll. «Grande Biographie», Flammarion.

- Lukacs, G. (1960) L'histoire et la conscience de classe, Paris, Minuit.
- Marx, K. & Engles, F. (1976) L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales.
- Mauger, G. (2006) «Sur la violence symbolique», in H.P. Muller et Y. Sintomer (eds.), Pierre Bourdieu, théorie et pratique, Paris, La Découverte, coll. «Recherches», pp. 84-100.
- Mauss, M. ([1938] 1950) «Techniques du corps», in Sociologie et anthropologie, Paris, Presses universitaires de France, pp. 365-386.
- Mead, H (1934) Mind, Self and Society. From the Perspective of a Social Behaviorist, Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945) Phénoménologie de la perception, Paris: Gallimard.
- Moi, T. (1991) «Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture», New Library History, vol.22, N° 4, pp. 1017-1049.
- Morrisson, A.M., White, R.P., Van Velsor, E. and the Center of Creative Leadership (1987), Breaking the Glass Ceiling: Can Women Reach the Top of America's Largest, Boston: Addison-Wesley.
- Mounier, P. (2001) Pierre Bourdieu, une introduction, Paris, Pocket/ La Découverte.
- Mouzelis, N. (1995) Sociological Theory: What Went Wrong?, London: Routledge.
- Nietzsche, F. ([1887] 1998) On the Genealogy of Morals, Oxford: Oxford University Press.
- Nordmann, C. (2006) Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie, Paris, Amsterdam-Poches.
- Nouchi, A. (2003) «Autour de sociologie de l'Algérie», in L'Autre Bourdieu. Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher, Awal, n° 27-28, pp. 29-35.
- Panofsky, E. (1967) Architecture gothique et pensée scolastique, traduction et postface de P. Bourdieu, Paris, Minuit.

- Parsons, T. & Shils, E. (1951) *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Pinto, L. (1998) *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel.
- Polanyi, M. ([1958] 2000) *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Polanyi, M. (1966) *The Tacit Dimension*, Chicago: University of Chicago Press.
- Politzer, G. (1928) *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1928.
- Reed-Danahay, D. (2005) *Locating Bourdieu*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Robbins, D. (2000) *Bourdieu and Culture*, London: sage.
- Robert, P. (1993) *le Nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert.
- Rouse, J. (2006) «Practice Theory», in Dov M. Gabbay, P. Thagard, J. Woods, S. Turner and M. Risjord (eds.), *Handbook of the Philosophy of Science, Vol. 15: Philosophy of Anthropology and Sociology*, Amsterdam: Elsevier, pp. 499-540.
- Ryle, G. ([1946] 1971) «Knowing How and Knowing What», in G. Ryle, *Collected Papers (vol. 2)*, New York: Barnes & Nobles, pp. 212-225.
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*, London & New York: Hutchinson's University Library.
- Schrift, A.D. (2010) *Poststructuralism and Critical Theory's Second Generation*, London: Routledge.
- Scobeltzine, A. (1973) *L'art féodal et son enjeu social*, Paris, Gallimard.
- Shusterman, R. (1999) *Bourdieu: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Sluga, H. (1996) «'Whose House is that?' Wittgenstein on the Self», in H. Sluga and D.G. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 320-353.

- Williams, M. (1999) Wittgenstein Mind and Meaning. Towards a Social Conception of Mind London & New York: Routledge.
- Wittgenstein L. (1977) «Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer», trad. Fr de J. Lacoste, Actes de la recherche en sciences sociales, 16 (1), pp. 35-42.
- Wittgenstein, L. (1953) Philosophical Investigations, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958) The Blue and Brown Books, Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1963) Tractatus Logico-Philosophicus, translated by David Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1969) On Certainty, translation by Denis Paul and G. E. M. Anscomb Oxford: Blackwell.
- Woolgar, S. (1988) «The Next Step: An Introduction to the Reflexive Topic», in S. Woolgar (ed.), Knowledge and Reflexivity, London: Sage.
- Zimmerman, D. and Wieder, D.L. (1971) «The Ethnomethodology and the Problem of Order: Comment on Denzin», in J. Douglas (ed.) Understanding Everyday Life: towards a reconstruction of sociological knowledge, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 285-298.



الفهرس

- اقتصاد الهبة: 147
 أكاردر، ألان: 272
 الإكويني، توما: 45، 47، 49، 54، 66
 إلباس، نوربيرت: 51، 52، 132
 أميرواز، برينو: 221
 الامتلاك الجنسي المثلي: 202
 الأنا الشخصي: 248
 الإنتاج الاجتماعي: 30، 149، 174، 180، 195، 213، 296
 الأتربولوجيا الاجتماعية: 249
 الأتربولوجيا الانعكاسية: 262
 الانتماء الاجتماعي: 309
 إنجلز، فريدريش: 151، 152، 153
 إنجيل، باسكال: 74، 76
 الأنساق الرمزية: 58، 149، 152، 157، 167، 178، 191
 الإنسان الاقتصادي: 33، 36
 الإنسان السوسولوجي: 33، 34، 35، 36
 أنصار المنهج النسقي: 34
 الأنطولوجيا الثنائية للماركسية: 152
- آباء الكنيسة: 301
 الإثنولوجي الأهلي: 25
 أجهزة القمع الدولية: 152
 الاختلاف البيولوجي: 177، 198، 199
 الإرث الثقافي: 179، 180
 الأرستقراطية العلمية: 288
 أرسطو: 32، 45، 46، 47، 49، 51، 54، 65، 66، 302
 أرون، ريمون: 16، 20، 24، 28، 279، 285
 أريني، فرانسواز: 203
 أزمة (1968م) الفرنسية: 168
 استبدان الهابوس: 121
 الاستعمار الفرنسي: 196
 الأسر البيارية: 180
 الأطروحة الجشطالتيية للمعرفة الضمنية: 76
 الامتباط الثقافي: 83، 173، 174، 175، 184
 اقتصاد التبادلات الرمزية: 8، 191، 205، 212، 213، 215، 216
 اقتصاد النقد: 125

- برغسون، هنري: 244
 بروباكر، روجرز: 41، 44
 بروديل، فرنان: 28
 بروست، مارسيل: 44
 برول، لوسيان ليفي: 275
 البروليتاريا الجزائرية: 25
 بروندوم، روبيرت: 71
 البعد العملي للواقع الاجتماعي: 222
 بلانك، ماكس: 313
 بلور، ديفيد: 67
 البناء الاجتماعي للنوع: 8، 191، 192،
 195، 206
 البنائية الاجتماعية: 39
 البنات الذهنية: 33، 54، 57، 69،
 70، 138، 142، 205، 230،
 252
 البنات الموضوعية: 26، 33، 36، 38،
 40، 54، 57، 60، 69، 70، 83،
 123، 138، 139، 141، 142،
 155، 165، 187، 196، 205،
 206، 238، 252
 بوبر، كارل: 306
 البورجوازية الباريسية: 19
 البورجوازية الصغيرة: 183، 188
 بوفريس، جاك: 54، 222، 265
 بولاني، مايكل: 71، 72، 73
 بولناتسكي، لوك: 28
 بوليتزر، جورج: 301
 بومان، جيمس: 98
 بياجيه، جان: 42
 بيرس، شارل سانلز: 75
 الانعكاسية العلمية: 8، 242، 243،
 245، 246، 257، 273، 275،
 277
 الانعكاسية اللاإرادية: 262، 277
 الانعكاسية المرتكسة: 243
 انعكاسية المنهج: 278
 الانعكاسية النرجسية: 276
 أوروبا الغربية: 168
 أوستين، جون: 223، 266، 283
 الإيدوس: 60
 الإيديولوجيا البورجوازية: 153
 إيديولوجيا تكافؤ الفرص: 184
 إيديولوجيا الموهبة: 179
 الأستيزيس: 60
 الإيمان باللعبة: 139، 140، 141،
 142
 بارسونز، تالكوت: 34، 35، 245،
 255، 256، 257، 293، 301
 بارنز، باري: 228
 باسرون، جون-كلود: 16، 28، 161،
 169، 170، 171، 258، 293
 باسكال، بليز: 65، 74، 76، 139،
 204، 221، 223، 229، 230،
 260، 262، 266، 267، 283
 باشلار، غاستون: 14، 148، 258،
 284، 294
 بانوفسكي، إرفين: 45، 52، 53، 58،
 59
 برادام الإنسان الاقتصادي: 36
 البرادام الشمولي الضميري: 34
 البرادام الفردي التاويلي: 34

- التنشئة الاجتماعية: 40، 47، 83، 86،
120، 121، 163، 164، 209،
210، 212، 219، 239
التنشئة الأسرية: 164
التواصل البيداغوجي: 170
تيراي، إيمانويل: 189
تيلون، جيرمين: 25
تينيسيون، ألفريد: 219
الثقافة الأصيلة: 188
الثقافة الجماعية: 54
الثقافة العالمية: 19، 183، 185
الثقافة المدرسية: 159، 173، 184،
185، 187، 188
الثقافة الوثنية: 47
الثنائيات الديكارتية: 54
الثورة الرمزية: 207
الثورة الصناعية: 209
الجزائر: 22، 23، 24، 25، 26، 29،
285، 286، 287، 309
الجسد الأنثوي: 213
الجماعات الإثنية: 309
الجماليات الكانطية: 115
جويس، جيمس: 44
حرب التحرير الجزائرية: 24
الحرب العالمية الثانية: 15، 16، 168،
169، 284
الحركات الصوتية: 247
الحركات النسائية: 207، 212
الحس العملي: 7، 29، 32، 37، 38،
52، 61، 64، 65، 67، 68، 70،
71، 74، 76، 77، 78، 80، 82،
- بيرطو، دانييل: 276
بيرغر، بيتر: 39، 42
بيرك، جاك: 24
بيلافال، إيفون: 299
بيتو، لوي: 55، 278
تابو زنى المحارم: 212، 214، 215
تايلور، شارلز: 67، 71، 89، 92، 97
تبعية النساء المادية للرجال: 193
التحليل السوسولوجي الذاتي: 276،
279، 280، 281
التحليل الماركسي: 155
التحليل النفسي للعقل العلمي: 258
التراتب الاجتماعي: 104، 112، 157،
166، 177، 181، 185
التربية الأسرية: 169
تشومسكي، نعوم: 95، 96، 313
التصور الديكارتية للوعي: 233
التعارضات الجنسية: 201
تعبئة قوى العمل: 154
التفسير العاكس: 92، 243، 262
التفكك الاجتماعي: 25
التفكير العقلاني: 69
التقسيم الجنسي للعمل: 195، 197،
200، 209، 219
التقسيم الجنسي للنظام الاجتماعي: 204
التقليد الماركسي: 8، 105، 152،
154، 161، 178
التكافؤ التفاضلي للجنسين: 203
التمييز الجنسي: 197، 198

- 244، 249، 263، 294، 295،
296، 298، 311
الدونية: 164، 165
دوهيم، بيير: 314
ديكارت، رينيه: 21، 36، 54، 55،
56، 57، 226، 228، 229،
230، 231، 232، 233، 234،
235، 238، 240
الذات الفردية: 35
الذاكرة الجماعية: 248
الذوق الجمالي: 59، 115
رأس المال الاجتماعي: 105، 213،
215
رأس المال الاقتصادي: 88، 104،
105، 108، 109، 111، 115،
127، 132، 133، 134، 180،
215
رأس المال الثقافي: 16، 105، 108،
109، 111، 115، 120، 127،
128، 148، 169، 170، 174،
179، 183، 184، 185، 186
رأس المال الثقافي المُستَبَدَن: 105
رأس المال الثقافي المُمأسَس: 105
رأس المال الثقافي المُمَوَّضِع: 105
رأس المال الرمزي: 88، 147، 154،
176، 213، 214، 215
رأس المال اللغوي: 170
رايل، غيلبرت: 71، 72، 226، 227
الرعاية الذكورية: 216
الرغبة الجنسية: 201
الرغبة الذكورية: 202
- 85، 86، 90، 98، 99، 180،
191، 201، 209، 228، 259
الحس المشترك: 24، 61، 98، 195،
239، 249، 264، 269، 280،
294، 296، 300، 312
الحق الإلهي: 177
الحقل الجامعي الفرنسي: 282
الحقل الديني: 102، 126، 127
حقل السلطة: 127، 128، 129، 130،
135، 145
حقل النبالة: 140
الحقول الاجتماعية: 67، 118، 130،
133
حكومة ديغول: 168
الحياد المعياري: 269، 272، 308
الحياد المنهجي: 308
الحياة الاجتماعية: 26، 27، 32، 40،
42، 43، 44، 49، 64، 68، 91،
113، 126، 127، 131، 143،
244، 251، 253، 255، 296
الحياة الجنسية: 197
الحياة القروية الفرنسية: 182
خطاب الحس المشترك: 294
الخطاب العلمي: 294
دارندورف، رالف: 34، 35
ديدا، جاك: 17، 284
دريفوس، هوبيرت: 71، 78
دو سوسير، فرديناند: 95، 304، 311
دوتي، إدموند: 24
دوركاييم، إميل: 32، 33، 34، 41،
42، 43، 45، 47، 48، 49، 91

- السوسيولوجيا العفوية: 259، 295،
296، 299، 305، 307، 314
- سوسيولوجيا فيتغنشتاينية: 222
- سوسيولوجيا ماكس فيبر: 149
- السوق الرأسمالية: 22
- سيكوريل، أرون: 279
- شامبان، باتريك: 12
- شامبوردون، جون-كلود: 258، 293
- شبكات التواصل الاجتماعي: 11، 148
- الشخصية الفردية: 52
- الشخصية الوطنية: 52
- الشعور الديني: 49
- شوبنهاور، أرتور: 231
- شوتز، ألفرد: 34، 246، 249
- شوسترمان، ريتشارد: 54
- شوفيري، كريستيان: 222
- صراع الطبقات: 108
- الصياد، عبد المالك: 59
- الطبقات الاجتماعية: 7، 101، 106،
108، 109، 112، 127، 143،
147، 153، 177، 183، 185،
186، 187، 188، 309
- الطبقات الدنيا: 176، 185، 188،
298
- الطبقات الشعبية: 177، 179، 184،
185، 186
- الطبقات المتوسطة: 169، 188
- الطبقة البورجوازية: 153، 155، 179،
183، 190
- الطبقة العمالية: 151، 186
- الطبقة المستغلة: 153
- روينس، ديريك: 54
- الروح الرأسمالية: 125
- روس، جوزيف: 67
- الرؤية السكولائية: 223، 241، 279
- الرؤية للعالم المتميزة جنسياً: 191
- ريسمان. ر: 309
- الزواج العربي: 88، 97، 235، 238
- سارتر، جان-بول: 38، 39، 90،
241، 279، 283، 284، 286
- السببية: 47، 55، 97
- سينوزا، باروخ: 283
- ستروس، كلود ليفي: 28، 37، 39،
91، 93، 94، 212، 214، 215،
241، 286، 311
- ستويتزل، جون: 285
- سقراط: 263
- سكوييلتز، أندريه: 53
- السلطة الأبوية: 181
- السلطة الأخلاقية: 157
- السلطة الاقتصادية: 41، 135
- السلطة البيداغوجية: 174، 176
- السلطة الرمزية: 147، 167، 260
- السلطة السياسية: 157
- السوسيولوجيا الانعكاسية: 8، 15،
241، 242، 243، 245، 255،
256، 257، 262، 266، 276
- السوسيولوجيا التأويلية: 36، 252
- السوسيولوجيا التجريبية: 305
- سوسيولوجيا الدين: 123، 124
- السوسيولوجيا العالمية: 296

القراية: 41، 87، 98، 105، 213،
215، 228، 236
القرن التاسع عشر: 129، 168
القرن العشرون: 31، 32، 34، 139،
168، 180، 246، 248، 282
القرون الوسطى: 47، 66
القصدية العملية للجسد: 81، 82
القطيعة الإيستمولوجية: 264، 269،
303، 305
القطيعة مع الحس المشترك: 312
القوانين الصورية: 164
القوة الرمزية: 147، 167، 205
القوة السببية: 47
قوة العمل: 151
قوى السوق: 125
كاتز، إيهو: 307، 308
كالون، كريغ: 20
كانط، إيمانويل: 115، 231
كانغيليم، جورج: 21، 23، 279،
283، 284، 286، 287، 313
كروزي، ميشيل: 34
كرويكشانك، جوستين: 252
الكنايس الغوطية: 53
كواري، ألكسندر: 284، 306
كونت، أوغست: 271، 313
اللاشعور التاريخي: 196، 265، 267
اللاشعور الثقافي: 190
اللاشعور الجمعي: 137
اللاشعور الكوني: 89
لاكوف، جورج: 91
لالاند، أندري: 45

الفروق الطبقيية: 28، 115
فرويد، سيغموند: 75، 231، 267،
280، 313
فريدبيرغ، إرهارد: 34
فريغه، غوتلوب: 227
الفكر السكولائي: 52، 53، 58، 289
الفكر المتمحور حول الذكورة: 197
فكرة المدرسة الديمقراطية: 185
الفلسفة التمثيلية للغة: 224
فلوبير، غوستاف: 19، 259، 260،
280
فوكو، ميشيل: 17، 71، 284
فيبر، ماكس: 34، 45، 48، 49، 63،
104، 105، 107، 123، 124،
125، 126، 138، 151، 152،
156، 157، 158، 159، 296،
311
فيتغنشتاين، لودفيغ: 11، 64، 65، 71،
74، 161، 221، 222، 223،
224، 225، 227، 228، 230،
231، 232، 233، 234، 235،
266، 275، 283
فيشر، كلود: 274
فينومينولوجيا الإدراك: 79
الفيينومينولوجيا السارتريية: 38
الفيينومينولوجيا الوجودية: 241
فيومان، جيل: 284، 287
القانون المحايث: 240
القبائل الجزائرية: 97، 154، 176،
180، 192، 201، 235، 275
القراءة الموضوعية للواقع: 310

- 119، 120، 121، 122، 123،
127، 128، 129، 130، 131،
132، 133، 138، 143، 145،
146، 166، 195، 238، 242،
267، 274
- المجتمع البيارني: 181، 275
المجتمع الجزائري: 23
المجتمع الفرنسي: 24، 109، 168
المجتمع القبائلي: 26، 85، 191،
200، 210، 213، 275، 286
المجتمع القروسطوي: 53
مجتمع الكتلة: 300
المجتمعات التقليدية: 147، 158، 181
المجتمعات الرأسمالية المعاصرة: 180
المجتمعات الصناعية: 151، 158
المجتمعات الغربية: 211
المجتمعات قبل رأسمالية: 180، 209،
213، 215
المجتمعات المتوسطة: 196، 200
المدارسُ البسوعية: 47
المدرسة الجمهورية: 169
المدرسة الديمقراطية: 179، 185
المدرسة السوسبولوجية الإثنوميتودولوجية:
250
المذهب الأخلاقي: 49
المذهب الاقتصادي الغاني: 38، 42
المذهب الاقتصادي الميكانيكي: 39، 42
المذهب التجريبي: 81
المذهب التفاعلي: 38
مذهب جوهراني: 197
المذهب الداخلي: 234
- اللغة الدينية: 135
اللغة العادية: 12، 223، 266، 299،
300
اللغة العالمية: 170، 171، 172، 185،
299
لوكاتش، جورج: 154، 156
لوكرمان، توماس: 39، 42
ليبنتز، غوتفريد: 21، 45، 54، 55،
56، 57، 62، 63، 283
الليبيدو البيولوجي: 140
ليريس، ميشيل: 25
ما بعد الحداثة: 276
مارتان، مونيك دوسان: 28
ماركس، كارل: 63، 90، 104، 106،
107، 109، 112، 132، 134،
152، 153، 155، 156، 166،
296، 298، 312
الماركسية: 37، 38، 42، 108، 149،
151، 154، 155، 156، 178
ماركسية التوسير: 43
مالبرانش، نيكولا: 55، 56
مانهايم، كارل: 246
مانيه، إدوارد: 30
مبدأ دونية المرأة: 212
مبدأ «عدم الوعي»: 9، 244، 296،
297
المثقف الجماعي: 291
المجال الاجتماعي: 31، 101، 102،
103، 105، 106، 107، 108،
109، 110، 111، 112، 113،
114، 115، 116، 117، 118

- مفارقة الدوكسا: 193
 مفهوم الإيتوس: 59
 مفهوم الإيديولوجيا: 152
 مفهوم «التحفيز»: 297
 مفهوم الحذر الإيستمولوجي: 9، 258، 293
 مفهوم الحقل: 52، 126
 مفهوم «رأس المال»: 101
 مفهوم «السيطرة»: 155
 مفهوم الطبقة: 143
 مفهوم «الطبيعة البشرية»: 173، 297، 298
 مفهوم نظام التفاعل: 34
 مفهوم الهابتوس: 31، 32، 33، 34، 45، 47، 49، 52، 58، 59، 66، 82، 118، 126، 286
 مفهوم الهكزيس: 66
 المقاربة البنوية للهبة: 95
 المكانة الاجتماعية: 41، 134، 187
 الممارسات الثقافية: 118، 120، 172
 الممارسة السوسولوجية: 275، 293، 294، 303، 312
 المنطق البيروقراطي: 182
 المنظور السكولائي للهابتوس: 50
 المنظومة القانونية: 41
 المهارات اليدوية: 73
 المواقع الاجتماعية: 112، 113، 114، 117، 118، 181، 183، 305
 موجي، جيرار: 161
 موس، مارسيل: 16، 50، 296
 المؤسسات السياسية: 193
- المذهب الديكارتي: 228، 229، 231، 234
 المذهب الذاتي: 32، 33، 38، 39، 40، 42، 43، 44، 63، 69، 78، 90، 92، 230، 286
 المذهب الذهني: 90، 234
 المذهب السيكولوجي: 234
 المذهب الشرعي: 95، 96
 المذهب ضد سيكولوجي: 227
 المذهب الطبيعي التثبيتي: 79
 المذهب العقلي: 68، 226
 مذهب الفردانية المنهجية: 33
 المذهب الفكراوي: 81، 90
 المذهب المثالي: 87
 المذهب الموضوعي: 32، 33، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 63، 90، 92، 230
 المذهب الوضعي: 91، 293
 المركز الأوربي للسوسولوجيا: 28، 29
 المسألة الجزائرية: 23
 المسيحية: 48
 المصلحة الدينية: 125
 المصلحة العامة للمجتمع: 155
 المعارف الثقافية الموروثة: 185
 المعايير الاجتماعية: 34، 69، 83، 84، 310
 المعرفة الضمنية: 7، 32، 68، 72، 73، 74، 76، 239
 المعرفة الظنية: 7، 135، 136، 137، 164، 239
 معركة أيار/ مايو (1968م): 28

- النزعة الغائية: 44
النزعة الميكانيكية: 44
النزعة الوضعية الساذجة: 310
النسق الثقافي: 35، 41
النظام التربوي: 41، 282
النظام التعليمي: 16، 127، 147، 168، 170، 171، 176، 183، 186، 187
النظريات الفردانية: 225
نظرية الإثنوميتودولوجيا: 249
نظرية الاختيار العقلاني: 34، 90، 138، 139، 226
نظرية الأنساق الرمزية: 149، 152
النظرية البارسونزية: 257
نظرية البث الثقافي: 303
نظرية براكسيولوجية: 63، 84
النظرية البنيوية: 37
نظرية بورديو السوسولوجية: 13، 31، 108، 139، 204
نظرية التبادلات الزوجية: 303
نظرية تشومسكي: 95
نظرية التناظر: 146
نظرية الجشطات: 80
نظرية الحقوق: 123
نظرية الدين: 102
نظرية السحر: 163
النظرية السوسولوجية: 14، 15، 31، 33، 41، 42، 149، 264، 311
النظرية الشمولية العملية: 78
النظرية العامة للحقول: 101
نظرية العقل المادية: 227
مؤسسات الكنيسة: 193
المؤسسة السوسولوجية: 256
المؤسسة المدرسية: 18، 148، 149، 169، 173، 174، 177، 178، 179، 182، 183، 185، 187، 190، 197
الموضوعة بالمشاركة: 8، 245، 246، 262، 270، 273
موضوعة الذات الموضوعة: 243، 244، 262، 263، 264، 267، 278
موضوعة العالم الاجتماعي: 245
مونبي، روني: 24
الميثولوجيا الثورية: 25
ميد، هربيرت: 34، 246، 247، 248، 255
ميرلوبونتي، موريس: 51، 79، 80، 81، 82، 84
ميلز، رايت: 256
التَّخَب الاجتماعي: 164
النخبة الاقتصادية: 187
النخبة الثقافية: 18، 187
النخبة المثقفة الفرنسية: 17
النزعة الأبوية: 208
النزعة الأخلاقية: 296
النزعة الاصطناعية: 296
النزعة الاقتصادية الماركسية: 154
النزعة الأنوية الديكارتية: 233
نزعة التمركز حول الإثنية: 270
النزعة الحدسية: 310
النزعة السيكولوجية: 296
النزعة الطلائعية المتمتة: 130

- الهبة: 27، 93، 94، 95، 140، 147
الهبة المضادة: 93، 94
الهكزيس الجسدي: 59، 60، 66، 85،
195
الهندسة الاجتماعية: 85
الهندسة الجسدية: 85
هوسرل، إدموند: 32، 45، 227، 230
الهويات الذكورية: 197
هويزينغا، يوهان: 140
الهوية الذاتية: 254
هيميل، كارل: 226
الهيمنة الذكورية: 8، 30، 148، 149،
161، 162، 190، 191، 192،
193، 194، 196، 197، 198،
199، 201، 202، 203، 204،
205، 206، 207، 208، 209،
211، 213، 214، 260
الهيمنة الرمزية: 12، 189
هيوم، ديفيد: 231
الواقع الاجتماعي: 38، 40، 43، 44،
54، 58، 62، 63، 66، 69، 82،
86، 89، 90، 201، 241، 252،
283، 294، 295
واكون، لويك: 15، 58، 65، 84،
167، 243، 261، 262، 273
وحدة الوجود: 55
وسائل الإعلام: 164، 290
وسائل الإنتاج: 151، 152، 153، 154،
الوضعيات الاجتماعية: 77، 79، 85،
96، 199، 279
الوعي الخطابي: 252، 253
- نظرية العقل المثالية: 227
النظرية العلمية: 314
نظرية الفعل الفييري: 97
نظرية لإنتاج الاعتقاد: 163
النظرية الماركسية: 149، 151، 154
نظرية المجال الاجتماعي: 101، 114
نظرية المعرفة السوسولوجية: 9، 302،
303
نظرية الممارسة: 13، 22، 38، 54،
58، 90، 97، 222، 240، 243،
261، 286
نظرية الممارسة البوردوية: 38، 54،
97، 240
نظرية الممارسة الفيتغنشتاينة: 222
نظرية المؤامرة: 146، 155
النظرية النسائية: 207
نمط التفكير العلائقي: 110، 117، 126
نوردمان، شارلوت: 150
نوشي، أندري: 23
نيتشه، فريدريش: 231
هابتوس بوجوازي: 126
الهابتوس الذكوري: 85
الهابتوس الروحي: 49
هابتوس شعبي: 126
هابتوس الطبقات المهيمنة: 183
الهابتوس المجسّس: 203، 209
الهابتوس المسيحي: 47
الهابتوس النسوي: 85
الهابتوس الوطني: 52
هايدغر، مارتن: 30، 84، 259، 260،
280

الوهم السكولائي: 139	الوعي المطبوع: 80
الوهم الموضوعاتي: 139	الوقاحة التهكمية: 187
ولف، فيرجينيا: 193، 212، 218	الولايات المتحدة الأمريكية: 27، 34
ياسيرز، كارل: 299	الوهم البيوغرافي: 139، 280



ما المجتمع (أو العالم الاجتماعي)؟ ما هي مكوناته؟ ما هي طبيعته؟ ما هي بنيته؟ كيف يستمرّ النظام الاجتماعي؟ وهل يمكن إعادة إنتاجه عبر الزمن، على الرغم من السلوكيات المتقلبة للأفراد، والتحوّلات التي تمسّ القيم والمعايير والقواعد والحوافز والدوافع الخاصة بالجماعات والأفراد؟ كيف تنشأ التفاوتات الاجتماعية، وما الآليات التي تعيد إنتاجها؟ ما الشروط الضرورية لإنتاج معرفة سوسيولوجية علمية؟

حاول بيير بورديو الإجابة عن هذه الأسئلة في كلّ أعماله الأكاديمية، التي امتدّت على فترة تتجاوز (40) سنة. وللقيام بذلك، بنى نظريّة سوسيولوجية أصيلة اعترف الكثير من علماء الاجتماع المعاصرين بأنّها النظرية التي سيطرت على الحقل السوسيولوجي لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

في هذا الكتاب، حاول المؤلف تقريب هذه النظرية من القارئ العربي بتقديم عرض بسيط وواضح لبنيته المفاهيمية المكوّنة من «الهابتوس»، و«الحقل»، و«العنف الرمزي»، و«رأس المال»، و«الانعكاسية»، وغيرها، وذلك بالرجوع الدائم إلى المشكلات التي تكشف عنها، والحلول التي تقدّمها لها، متجنّباً المعالجة التبسيطية والاختزالية للفكر السوسيولوجي البورديوي، ومحاولاً تسليط الضوء على العلاقات القائمة بين المفاهيم التي تشكّله، وكذا توضيح ديناميكيتها الشاملة وهي تشتغل في نماذج أساسية من بحوث بورديو الميدانية. لقد سعى المؤلف، في كتابه، إلى تقديم العمل السوسيولوجي لبورديو من خارج الألعاب اللغوية المعقّدة لدائرته السوسيولوجية وشرّاحه، ومن ثمّ ترجمته إلى لغة واضحة وبسيطة.

حسن احجيج: عالم اجتماع ومترجم من المغرب

ISBN 978-614-8030-71-0



9 786148 030710 >

مهذهن
بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
للشعر والتوزيع